REICH-SAPIR
JURINETZ

marxismus a freudismus

16 kč

knihovna levé fronty

M-840

knihovna levé fronty

1933

sapir - reich - jurinec

marxismus a freudismus

knihovna levé fronty svazek 6

reich-sapir-jurinec: marxismus a freudismus
přeložila ing. t. poslušná • vyšlo v říjnu 1933
jako šestý svazek knihovny levé fronty
vytiskla knihtiskárna holinka v praze 8

předmluva

Není vůbec záhodno předbíhat průběhu diskuse o marxismu a freudismu, a nejméně už v předmluvě k jednomu jejímu úseku. Zdá se však, že jsou zde tím více na místě aspoň nejstručnější prolegomena ke každé příští diskusi o tomto thematě, která bude chtít být opravdu plodná a která tak bude moci přerůst přes sebe k vytčení p o s i t i v n í c h p e r s p e k t i v.

Základní these jsou tu nutně n e g a t i v n í.

Psychoanalysa jako „s y s t é m", jako s v ě t o v ý n á z o r či aspoň jeho podklad neexistuje a nikdy nebude moci existovat; není tedy ničím rovnomocným vedle marxistického světového názoru.

Psychoanalysa jako m e t o d a, jak ji používají freudisté a ostatní psychoanalytické školy, je řetězem nedůsledností, nejasností a zvráceností, vedoucích od chybných předpokladů k chybným závěrům; odporuje metodě materialistické dialektiky, kterou tedy nemůže nijak ovlivnit, leda ji svést na scestí.

Psychoanalysa konečně jako ř a d a k o n k r é t n í c h v ě d e c k ý c h z j i š t ě n í, vytržených z jejího celku — to jsou pouhá disjecta membra, jež takto sama o sobě nemohou být ničím pro metodu marxistického zkoumání a proto mohou ulpět jen na jeho povrchu jako neassimilované cizí součástky.

To znamená:

Jakýkoli „smír" mezi marxismem a freudismem je vyloučen. Marxismus se nijak nemůže „přizpůsobit" freudismu a nemá také proč. Každá diskuse, která by chtěla jít touto cestou, je předem odsouzena k tomu, aby zůstala neplodnou. Marxismus nebude moci nikdy převzít od psychoanalysy n i c h o t o v é h o: ani její celý systém, ani její jednotlivá hlediska; ani její meto-

du, ani její konkrétní zjištění. Mezi marxismem a freudismem nebude nikdy možno objevit nějaké spojovací články, ani postavit zvenku mosty od jednoho k druhému. Psychoanalysa se nemůže jen tak prostě „stát" marxistickou po odstranění jejích „idealistických úchylek"; zde je možné jen jedno plodné východisko: když se marxismus sám dá do psychoanalysy, když sám ze svých principů a svojí metodou konkrétně rozvine psychoanalytické zkoumání a sám provede jeho sociologickou aplikaci.

Ale — je toho vůbec třeba? To znamená, vyžaduje toho marxismus sám ze sebe?

Kladná odpověď je implikována v Engelsově dopisu Mehringovi, citovaném i v následující diskusi:

„My všichni jsme totiž na počátku kladli a museli klásti hlavní váhu na odvození politických, právních a jiných představ a těmito představami zprostředkovaných jednání z hospodářských základních skutečností. Při tom jsme zanedbali formální stránku proti stránce obsahové: způsob, jak tyto představy atd. vznikají."

Zde je místo pro zásah marxisticky orientované psychoanalysy! Marx zdůraznil ve svém „Feuerbachovi":

„Předpoklady, jimiž my začínáme, nejsou libovolné, nejsou dogmaty, jsou to skutečné předpoklady, od nichž lze abstrahovat jen ve fantasii. Jsou to skutečná individua, jejich akce a jejich materielní životní podmínky, jak ty, které už nalezla, tak i ty, které stvořila svojí vlastní akcí."

Oba posledně uvedené „skutečné předpoklady" byly Marxem, Engelsem a pozdějšími marxisty důsledně rozváděny, ale prvního z nich bylo jen velmi málo dbáno. A právě zde bude moci a bude muset zasáhnout příští marxistická psychoanalysa, jež zkou-

máním skutečných individuí uvnitř skutečného světa bude moci soustavně ukázat, „jak vznikají politické, právní a jiné představy".

Z dnešní hotové psychoanalysy zbude při tom ovšem jen dost málo; rozhodně méně, než myslí na př. W. Reich v prvním článku této diskuse. Ale zato — a to je velmi mnoho! — zbývá tu teprve psychoanalysou otevřený pohled na skutečné lidské individuum. Ve freudistické psychoanalyse byl ovšem tento pohled stále znovu a znovu zakrýván nesprávnými představami o světě lidí, zkreslenými falešnou perspektivou měšťácké ideologie. Výhled je otevřen a je třeba se jím dívat: ale správně jím vidět je možno jen se základny důsledného marxismu.

Tak nemůže být psychoanalysa pro marxismus ani jen pomocnou vědou, aplikovanou někde na bezvýznamné periferii, ani samostatným systémem vedle nebo uvnitř systému marxismu. Může však a má být metodou konkrétního rozvinutí oné formální stránky problému vznikání, proměny a zanikání ideologických představ, která podle Engelsova konstatování musela být zakladateli vědeckého socialismu ještě opomíjena. Marxistická psychoanalysa bude tak zároveň vědeckým rozvedením prvního z Marxových skutečných předpokladů, bude poznáním skutečných individuí uprostřed skutečného světa jejich jednání a jejich materielních životních podmínek.

Praha, 21. března 1933.

Záviš Kalandra.

v. jurinec:
psychoanalysa a marxismus

I.

Rozklad nynější měšťácké kultury postupuje pod vlajkou esteticismu.

Tak tomu bylo vždy na styčném bodu dvou historických epoch. Plotin estetisoval a stylisoval Platona. Mohamedova myšlenka o ráji došla „krásného" výrazu na stěnách sálů Kusseir-Amry, čímž ztratila všechen svůj historický pathos a změnila se v nicotnou hračku čistě estetického požitku...

Měšťácká společnost vstoupila již do této fáze. Její blízkost zpozoroval mezi jinými také Spengler, jemnocitný zpytatel jejího rozkladu a její rozkošnický obhájce. Nynější měšťácký estiticismus má však přece jeden znak, kterým se liší od jiných. Odívá se v roucho vědecké, vychází z „posledního slova" vědy. Zárodky tohoto esteticismu byly zde již dříve. Vzpomínáme si všichni, jak podivuhodně se splétala Haeckelova přírodní filosofie s Haeckelovskou poesií, jak se mnohobarevné améby jeho výborných Atlantů náhle změnily v argumenty ve prospěch Schellingovských absolut — okolnost, která dala zajímavě popud Sorelovi, aby mluvil o prvcích „proletářského umění" u Haeckela.

Psychoanalysa jest rovněž výrazem této estetisující tendence. Toto tvrzení může vypadati paradoxně. Vždyť přece je Freudova teorie posledním slovem současné psychiatrie, jest přece potvrzována mnohými pokusy atd. To je však jen to vnější. Nepochybné vědecké pravdy, které na omezeném území vědy zůstanou pro ni skutečnou vymožeností, vyrostly, byvše rozmnoženy různými cizími prvky, v obšírný světový názor,

který u Freuda a zvláště u jeho žáků dávno překročil svůj dřívější rámec a změnil se v souvislou směsici různých směrů měšťácké filosofie.

Co všechno najdeme, listujeme-li ve spisech Freudových a freudistů!

Přísná, soustředěná, poněkud skeptická (ve smyslu bojujícího skepticismu, vědě vlastního) osobnost Freudova učitele Charcota ustoupila do pozadí. Přenášíme se do moderní noci Walpurginy, s jejím divokým hlukem a šílenými tanci. V tomto reji podávají si přátelsky ruce lidstvo nenávidějící Schopenhauer, obalující svůj měšťácký spleen filosofickým šatem upanišád a důstojník Hartmann, který špičkou svého kordu na vlnách nevědoma kreslil obrysy pruské logiky, stejně jako Nietzsche a Bergson. Opravdu zmatek jako při stavbě babylonské věže.

Ostatně jest jen výrazem hlubokého historického rozumu. Vždyť přece jest podle Rankovy nauky smyslem celých dějin přechod všeho lidstva do stavu hysterie.*) Marx jednou řekl, že dnešní buržoa ani nenetuší, že u jeho kolébky stály veliké stíny starého Říma. Dnešní freudista zaklíná a přivolává tyto stíny. Pevné tvary mocných zdravých figur však nahražuje jemnými arabeskami jejich trhlin a puklin.

Ostatně jest esteticismus, se kterým se v psychoanalyse setkáváme, zcela pochopitelný. Vzniknuvši ve Vídni a v Budapešti, v zemi nalézající se na nejzazším okraji dějin kapitalismu, neprosáknutá tradicemi heroické

*) V národě pak vystupuje stále silněji „ženská stránka"; kulturní činnost z počátku ještě aktivní, ustupuje čistě pasivní, vysokým sexuálním potlačením podmíněné nečinnosti. Národ stává se ženou ve smyslu neurotickém a jelikož kulturní dráždidla jsou vyčerpána, stupňují se vnitřní odpory, „až je konečně národ hysterický". (Proloženě ode mne. W. Ju.) Dr. Otto Rank, Der Künstler. Články k sexuální psychologii. Str. 49.

epochy buržoasie, která bez námahy vyrostla na hřbetech až do morku vyssávaných chorvatských, slovinských a srbských sedláků, přejala psychoanalysa mnohé z ducha tohoto kapitalismu. Temné drama dějin měnilo se pro něj ve vaudeville vídeňské nenucenosti, u které je všechno možné. Zde, pod ochranou „geniálního synthetika", křesťanskosociálního lháře, který se snažil sloučiti modrou halenu dělníka z Vídeňského Nového Města se zeleným, opeřeným kloboukem habsburského alpského myslivce, stvořiti symfonii z taktu revolučních dělnických písní, které vypravují o tajemstvích kapitalismu, a blbého jodlování alpských sedláků, byly tvořeny různé „synthesy". Zde se spojoval Ewald Avenarius s Böhmem, a Bahr, „člověk renaissanční", zahaloval ramena nietzscheovského nadčlověka závojem rokokové gracie. Zde měnil Altenberg svět v pestrý kaleidoskop z barevných kamínků fantasie, domnívaje se, že terasa kavárny je podkladem dějin, zde jest kovárna různých marxistických „synthes", které již před válkou skončily úplným krachem rakouské sociální demokracie.

Nad tím vším se vznáší stín chorobně geniálního *Weiningera,* posledního rytíře romantiky a hledače modrého květu, rostoucího v bahně měšťácké dekadence.

Dnes vniká psychoanalysa se svým náhodně preparovaným Wagneriánstvím, s restaurovaným idealismem, obarvená podle nejnovější módy, nepozorovaně do tábora marxistů, prozatím nesměle, plíživě, zkoumajíc půdu. Její vliv jest však pochopitelný každému, kdo dobře zná ducha psychoanalysy. Tento vliv jest odstínem krásy, sympatickou „urbanitou", která jest vlastní styku tak mnohých západoevropských komunistů.

V Rusku proniká psychoanalysa do marxistického tábora ve velmi sploštělé, hrubé formě, při čemž myšlenky Freudovy splývají s reflexy Enčmenovými.

Dosud nepozorujeme v naší marxistické literatuře stopy hlubokého studia Freuda, obšírné znalosti freudistické literatury. Všichni přívrženci Freudovi nevnikají v podstatu jeho učení, chápou se jen slov a nalézají tak vždy nová „potvrzení" správnosti filosofického základu marxismu.

Tento článek — čistě kritický — předpokládá znalost základů Freudova učení.

Před rokem napsal Trocký v „Pravdě" asi toto: „Pavlovovy pokusy vedou k materialismu, potvrzují jej." To je nepochybné pro každého, kdo je jen trochu obeznámen s naukou Pavlovovou a se základy materialismu. Doposud však nelze odpověděti na otázku, shoduje-li se Einsteinova*) teorie nebo Freudova nauka s materialismem.

Pokud jde o psychoanalysu, myslím, že musím na tuto otázku odpověděti záporně. Pokusím se dokázati toto své tvrzení.

Jest přirozené, že Freud se na první pohled zdá býti materialistou. Odvolává se stále na fysiologii, mluví často o nervových procesech atd. Nesmíme se však dáti oklamati vnějším vzhledem nauky, vědeckým žargonem, jehož autor užívá. Moderní idealista Theodor Ziehen jest zároveň autorem Psychologie s hlediska fysiologického a dokonce autorem fysiologické pozorovací teorie. Nikdo neprovádí tak důsledně, tak vědecky

*) V rozporu s míněním zakořeněným v marxistickém táboře jsem přesvědčen, že Einsteinova teorie podporuje dialektický materialismus. Ve spojení s topologií, čistě kvalitním odvětvím matematiky (viz Kerekejárto, přednášky o topologii, str. 1), může poskytnouti základ pro skutečně časovou dialektiku přírody. V nejbližší době se pokusím vyložiti článkem základy této dialektiky. Zde chci poukázati jenom na to, že — díky klasické práci Brouwerově — jsme se již přiblížili utvoření teorie analytických funkcí bez metrických pojmů (Kerekejárto, str. 15), jen použitím vlastností nepřetržitosti.

tvrdošíjně fysiologické myšlenkové pochody na každé stránce své knihy jako on, při čemž tato důslednost často vyúsťuje v docela příšerné zjednodušování a schematisování. Tvůrcem „fysiologické teorie“ o vzniku prostorových představ nebyl nikdo jiný než Berkeley. Jest však známo, kým byl Berkeley filosoficky.

Není třeba kopati hluboko, abychom se přesvědčili, že Freud není materialistou. Freudisti to sami otevřeně přiznávají. Jeden z nejhorlivějších Freudových žáků, Aurel Kolnai, říká to otevřeně ve své knize „Psychoanalysa a sociologie. K psychoanalysi masy a společnosti“, str. 8: „Zároveň však znamená (totiž psychoanalysa V. Ju.) osvobození od materialistického obskurantismu uplynulých desítiletí“.

Freud ani freudisti neuznávají ani psychofysický paralelismus. Naopak, pokládají za jednu z největších Freudových zásluh, že proti dřívějším psychoneurologům hledá příčinu onemocnění nervů nikoli ve fysiologických, nýbrž v čistě psychických změnách. Toto východisko psychoanalysy opakují často různí autoři. (Srv. Freud: „Jenseits des Lustprinzips“, str. 28.)

Výše jmenovaný Kolnai praví: „Především jest důležité, že psychoanalysa je vysloveně afysiologická, jedním z jejích hlavních pramenů jest nechuť k žonglérství s „nervovým systémem“ (v uvozovkách; jako u Avenaria) a s „centry“ (Kolnai, op. c. p. 6).*) Psychoanalysa uznává čistě psychickou činnost, dokonce dálkové působení“ psychických prvků.“ Psychoanalytické pojetí o duši podporuje objevení sociálních vztahů již tím, že si představuje duši zcela dynamicky jako systém jednání a neváže se na žádný fysiologický překlad zkoumaných zjevů. Tam, kde však jde o jednání, musí míti rozhodující vliv ta část okolí, která je právě spojena z větší části nikoli fysiologicky, nýbrž působe-

*) Uvozovky a poznámky v závorkách V. Ju. Překladatel.

ním na dálku, jednáním s jednotlivou duší." (Kolnai, str. 37—38.)

V jedné ze svých posledních zralých systematických prací, v knize nazvané „Jenseits des Lustprinzips", praví Freud na str. 8: „Po velikých mechanických otřesech, srážkách vlaků a jiných nehodách spojených s nebezpečím života, nastává stav, kterému se dostalo pojmenování „Traumatická neurosa". Hrozná, právě skončená válka dala vznik velikému počtu takových vysvětlení a učinila při nejmenším konec pokušení, odvozovati je od organického poškození nervového systému působením mechanické moci," při čemž se dovolává potvrzení v názorech Ferencziho, Simelse a Jonese. Zde stojí jasně proti sobě, na jedné straně mechanický otřes a na druhé straně nezávislost onemocnění na možném organickém zranění, které má své kořeny v mechanických podkladech. (Srv. „Jenseits des Lustprinzips", str. 23—31.)

Při tom všem Freud nepopírá, že psychické má určité opěrné body ve fysiologickém, v mozku. Jakého charakteru jsou však tyto opěrné body?

Celými dějinami idealismu táhne se jako červená nit mínění o závislosti psychického na fysickém, mínění neurčité, které má docela zdání materialismu, které jej však ve skutečnosti popírá. Tento názor tvrdí, že fysiologický svět jest oblastí, která brzdí plné rozvinutí psychického. Psychické objevuje se tu jako časově a místně neomezený reservovár psychických potencí, které se musí přizpůsobovati tvrdé kůře mozkové a proto pronikají jen částečně a ve znetvořené formě.

Toto mínění nalézáme u Platona a ve zřetelnější a promyšlenější, nebo lépe řečeno v plastičtější a mythologisující formě u Plotina. Geniálně to zdůraznil Lamettrie ve své polemice s vratislavským lékařem Drem Trallesem, při čemž pokřtil tento názor na „superstitio Tralliana" (Trallesova pověra). V naší době

jsou jejími nejskvělejšími přívrženci a virtuosy zakladatelé současného spiritualismu, Bergson a — Freud. Pamatujeme se ještě všichni na ony skvělé stránky v „Hmotě a paměti", kde Bergson používá celé bohaté literatury nynější psychopathologie k tomu, aby na konec její základnu zavrhl. U něho není psychické funkcí fysiologického. Psychické vystupuje na scénu jako důkaz lidské svobody v těch bodech, kde je souvislost mechanických procesů prolomena, pak, když před námi stojí různé možnosti volby, kde se jeví ve fysiologickém trhliny, když tekoucí proud fysiologického procesu jest zadržen. Z této skutečnosti, že totiž fysiologický postup sleduje psychický, nesmíme odvozovati, že nám fysiologické vysvětluje psychické. Takové stanovisko bylo by pars pro toto; podobalo by se myšlence, že šroub je parníkem, jelikož se parník bez šroubu nemůže pohybovati. Při pocitu jest ještě jistý soulad mezi psychickým a fysickým. Pocity však vznikají na hranici psychického a fysického, nejsou psychickými funkcemi par excellence. Paměť — tento výraz duše — jest na mozku nezávislý. Mozek může býti popudem, ale nikoli příčinou jejího vzniku. Čím více se ponořujeme do hloubky ducha, tím jasněji a zřetelněji vystupuje jeho samostatnost. V lidském životě jest mnoho „rovin" (les plans). Duše závisí jen v rovině obyčejné činnosti na materielních procesech, v jiných rovinách brzdí tyto rozvinutí celého jejího bohatství. Ani Freud se neuspokojuje s obvyklou psychologií. Nezajímají ho ony duševní oblasti, kterým již bylo možno vzíti všechno specifické stálým stykem s naším materielním a sociálním světem. Jako protiváhu psychologie chce postaviti novou nauku, metapsychologii, odhaliti tajemství duševních světů, jichž bledým a ubohým odleskem jest náš obvyklý svět „associační" vulgární psychologie. V poslední době pracoval Freud s největší horlivostí obzvláště na poli metapsychologie, kterou

sám někdy označuje jako nejvýše spekulativní a mystickou. („Jenseits des Lustprinzips", str. 21.) Zde se pojetí Freudova a Bergsonova skoro stýkají. Bergsonovým pocitům, těmto „nečistým" projevům ducha, odpovídají u Freuda „pudy", které vznikají na hranici mezi psychickým a fysickým, tvoříce fysické v psychickém. Tuto směs nazývají freudisti „úpadkem" psychického a jeho „rozklad" vykládají zcela v duchu Bergsonova „ochabnutí". (Rank: „Umělec", str. 49, 65.) I u Freuda figuruje teorie „trhliny" jako u Bergsona. Psychické útvary se neukazují, tvoří-li se v organismu rány.*) Tedy, není-li psychické nuceno „tlačiti", zhušťovati se, hromaditi všechny možnosti volby, rýsovati prapočáteční plány všech možných cest průběhu, nýbrž může-li se „vybíti" bez překážky. Tento smysl má Freud-Breuerovo rozdělení psychické energie na vázanou a volnou, t. j. takovou, která se vybíjí automaticky. Nejnižším stupněm vědomí (W. Bewusstsein) jest — volná energie. Zcela jako u Bergsona. (Srv. „Jenseits des Lustprinzips", str. 24.)

U Freuda jako u Bergsona není naše celé kortikální ústrojí přijimačem vnějších dojmů, nýbrž spíše prostředkem k ochraně proti dráždění („Reizschutz", „Jenseits des Lustprinzips", str. 24), který má za účel jen signalisovati možnost psychického rozvinutí. O nějakém souhlasu psychického s fysickým nemůže tu býti řeči.

Může se sice namítnouti, že tu neběží o normální zjevy, avšak právě nenormální zjevy daly Freudovi popud k jeho všeobecně psychologickým teoriím, přes-

*) „U traumatické neurosy vystupují dva rysy, které nutí k uvažování: předně, že hlavní váha příčiny jest v momentu překvapení, leknutí, a za druhé, že současně utrpěné zranění nebo rána zpravidla působí proti vzniku neurosy." („Jenseits des Lustprinzips" str. 8—9. V uvozovkách V. Ju. Překladatel.)

ně, na vlas přesně, tak jako u Bergsona, jemuž je psychopathologie klíčem k psychologii.

Jako u Bergsona, tak i u Freuda jest psychické bez času a bez prostoru. Bergson sice přiznává psychickým procesům jisté „trvání" (durée). Toto „trvání" však není časem v našem významu, psychické jest při vstupu do tělesného světa nakaženo naším „zprostorněným" časem a ztrácí své bytí. U Freuda také není psychické, nebo základ psychického — neuvědomělé — časové (bez času) a bez prostoru. Potvrzuje Kantovu teorii o subjektivitě prostoru a času, což Freud zvláště podtrhuje: „Dovoluji si dotknouti se na tomto místě letmo thematu, které by zasloužilo nejdůkladnějšího probrání. Kantova věta, že čas a prostor jsou nutnými formami našeho myšlení, může býti dnes následkem jistých psychoanalytických poznatků opět podrobena diskusi. Dozvěděli jsme se, že neuvědomělé procesy jsou samy o sobě ‚bez času', to aspoň znamená, že nejsou časově uspořádány, že čas na nich ničeho nemění, že nemůžeme k nim připnouti představu času." („Jenseits des Lustprinzips", str. 25.)

Podle Bergsona spočívá psychické někde v nějaké neurčité oblasti. Řídí se však potřebami praxe a podrobuje se procesu „mimikrů", přizpůsobuje se světu tělesnému a ztrácí svou čistou podobu. U Freuda lze též pozorovati tuto dvojakost. I u něj jest psychické výrazem dvou proti sobě položených principů: principu slasti a principu reality. Princip slasti jest to čistě psychické; princip reality jest — to znetvořené psychické.

Jak vidíme, má zde mozek jak u Bergsona tak u Freuda pouze úlohu přeměny a nikoli základny psychického.

O styčných bodech psychoanalysy se Schopenhauerovým voluntarismem budeme mluviti později.

U Bergsona je život vzpomínek psychickým životem par excellence. Vzpomínkou vstupujeme do psychické

oblasti — praví v „Hmotě a paměti". Vzpomínky tlačí stále na náš mozek, chtěly by jeho kanály zcela uniknouti. Marně však narážejí na dveře gangliových uzlů. Ven se dostanou jen ty, které se přizpůsobí potřebám dotyčného praktického jednání. Na vlas stejný názor nalézáme i u Freuda. Psychickým životem v čisté formě jest pro Freuda — život vzpomínek. Neurotikové churaví vzpomínkami — jest okřídlené slovo psychoanalysy. Svět vzpomínek jest bohatší než náš uvědomělý svět. Sem se propracuje jen to, co projde závorami naší censury, branou principu reality, jehož základ tvoří podle teorie projevu v „Jenseits des Lustprinzips", vnější část kůry mozkové. Můžeme pokládati podmínku za základ? Může říci něco o pokladech klíč, který otevírá dveře k pokladnici? — může se tázati Bergson i Freud.

II.

Na první pohled jeví se nám Freudův psychologický systém jako dobře spojená konstrukce, v níž každý díl zaujímá určité místo a jest v přísně stanoveném poměru k ostatním dílům, jedním slovem, že jeho systému jest vlastní monismus; a právě jeho žáci a přívrženci zdůrazňují a chválí jej jako příklad hodný napodobení.

Při prozkoumání se ukáže, že o monismu nemůže býti u Freuda řeči, že i jeho čistě psychologická teorie — nemluvě vůbec o jeho sociologické teorii — hemží se neuvěřitelnými rozpory, které musí dáti ránu každému, kdo se osvobodil od vlivu slohu, proudu krásných výrazů a skutečně bystrých postřehů a přistupuje k ní se skalpelem střízlivého badání.

V základním nazírání na psychické panuje u Freuda a freudistů veliká nejistota a nerozhodnost. Můžeme-li to tak vyjádřiti, jest u Freuda na jedné straně „hydrodynamická koncepce" psychického, při čemž autor uží-

vá skoro úplně výrazů hydrodynamiky. V jedné ze svých posledních prací pohlíží Freud na psychické zorným úhlem thermodynamických výrazů (vázaná a volná energie = teplo volné a utajené), při čemž dokonce figuruje zákon entropie ve formě mrtvé anorganické rovnováhy, bez ohledu na to, že tímto zákonem v thermodynamice silně otřásl Nernst. Na druhé straně u něj vidíme atomistické pojetí psychického jako u Herbarta. Tyto „atom-realy" mají jako u Herbarta dynamické vlastnosti: vzájemně se přitahují nebo odpuzují. Sdělují si navzájem popudy a překážejí si vzájemně při přechodu v oblast uvědomění atd.... Psychické se připodobňuje krabici atomů asi jako v kinetické theorii plynů v krabici, která již byla mnohými psychology v polemikách s Herbartem promrskána. Mnozí associační psychologové vidí sice v zákonu associace druh zákona všeobecné psychické gravitace. Avšak Freudova psychologie vznikla jako protest proti associační psychologii, která jest podle mínění freudistů příliš všeobecná a proto nic nevysvětluje.

Obyčejně je Freud označován za nejvíce vynikajícího teoretika neuvědoměla a on sám vidí svou největší vědeckou zásluhu v obšírnějším užití tohoto pojmu, než tomu bylo doposud.

Zatím však nemá přísně promyšlené a homogenní teorie neuvědomělého, nebo lépe řečeno, má v tomto ohledu několik teorií. Abychom to dokázali, musíme se seznámiti s jeho naukou o struktuře vědomí v širokém slova smyslu.

Všechno psychické dělí Freud na tři díly (schema tohoto rozdělení podává autor nejzřetelněji ve své knize „Das Ich und das Es"): Neuvědomělé, předvědomé a uvědomělé. Předvědomé jsou ony prvky naší psychy, které v určitou dobu nenajdeme ve vědomí, které však do něj mohou přejíti.

Jak určiti neuvědomělé? Neuvědomělý je ten díl psychického, který nikdy nemůže překročiti práh uvědomění. Jeho obsah tvoří sexuální pudy různého charakteru; jelikož jest psycha sexuálně polymorfní, nemohou tyto pudy státi se uvědomělými proto, že jako sociálně škodlivé, potlačené censurou uvědomění, zůstávají zatlačeny mimo uvědomění a konají svou činnost jen oklikami v maskované podobě. Již zde je najednou patrna jedna veliká obtíž psychoanalysy. Předně: Jak můžeme poukazovati na obsah neuvědomělého, když nejsme s to je analysovati, jelikož nikdy nepřestoupí práh uvědomělého? Freud kolísá. Na jedné straně přibližuje neuvědomělé k uvědomělému, odstraňuje nepřekročitelnou hranici, která má podle teorie býti mezi nimi, na druhé straně uznává pro neuvědomělé jakousi úplnou kvalitativní zvláštnost.

Uvedli jsme již dříve citát o nečasovosti a neprostorovosti neuvědomělého. Freud však ještě zdůrazňuje jeho alogický charakter (v knize: „Vtip a jeho vztah k neuvědomělému“).*) Též Kolnai o tom mluví ve své výše uvedené knize: Neuvědomělé pracuje jen s vedle sebe, vztah buď — anebo, protiklad jest mu neznámý; jeho vlastnost, která na to navazuje, jest mobilita (že utváření associací nepodléhá vnějšímu určení) a bezčasovost, zanedbávání okolností vnějšího světa.

Tážeme se: Jak může uvědomělé podrobovati censuře a potlačovati něco, co je mimo každou logiku? To je nepochopitelné! Vždyť to potlačené musí míti určitý obsah, musí tu býti aspoň základní tendence tohoto obsahu. V opačném případě by byla censura zcela nevysvětlitelnou. Obtíž pozorovali již i Freudovi žáci a postavili na místo pudu sexuálního pud jako takový,

*) Zde budou někteří nakloněni domnívati se, že je to argument pro „dialektiku“ Freudovské psychologie. O této zdánlivé dialektice promluvíme později.

bez určitého obsahu, čímž bylo odstraněno to specifické psychoanalysy a tato se šinula po šikmé ploše k Schopenhauerovi (Rank, „Der Künstler").

Freud viděl rozpor této teorie. Ve své „Nauce o neurosách" rozvinul novou teorii „odsouzení", která měla nahraditi pokulhávající teorii „potlačení". V této nové koncepci jest to, co dříve bylo neuvědomělé, to jest všechny sexuálně-sociální pudy, vědomí podle jeho obsahu známo a vědomím úmyslně právě pro svůj sociálně škodlivý charakter potlačováno. „Vyvinutou formou přemáhání antisociálních přání jest odsouzení, kritické odmítnutí a neukojení dotyčného pudu." (Uvozovky V. Ju.) „Ono (t. j. odsouzení; V. Ju.) dovoluje, ba dokonce si přeje uznání toho, že dotyčné přání skutečně existuje a že jeho odstranění vyžaduje námahy." (Kolnai, op. cit. str. 50.) A na jiném, velmi důležitém místě: „Odsouzení, které jest daleko toho, aby nějak neuvědomělému holdovalo, jest právě osvobozením od neuvědomělosti." (Kolnai, op. cit. str. 53.)

Zde vystupuje neuvědomělé v jiném světle. Předně jest nám jeho obsah znám, za druhé postupuje celý akt potlačení v dosahu uvědomění a jest úmyslným snažením uvědomění. Pojmy potlačení a odsouzení si vzájemně odporují, role neuvědomělého se mění. Mimo to je tu ještě druhá obtíž.

U Freuda jest přece neurosa následkem konverse neuvědomělého, při čemž si nemocný obsah neuvědomělého neuvědomuje! Celá teorie neurosy musí nyní býti buď vystavěna na druhém principu, nebo se musí říci, že neuvědomělé jest skutečně neuvědomělým jen u neurotiků.

Freudisti se snaží vyjíti z této obtíže tím, že připisují odsouzení jen vyšším kulturním stupňům. Tak na př. praví Kolnai: „Systém odsouzení náleží ku zcela jinak utvářené společenské struktuře než systém potlačení." (Kolnai, str. 50.) Avšak ani po tomto obrá-

cení věcí není obtíž odstraněna. Při všem tom zůstává nezodpovědná otázka, kdy a za jakých okolností nahražuje se systém potlačení systémem odsouzení a jak je takový systém možný. Z jiné strany víme, že s vývojem kultury přecházíme zcela do epochy hysterie (podle Ranka), počet neuros se zvětšuje a naopak neuvědomělé by mělo klesati stále do hlubších vrstev. Nahražování systému odsouzení systémem potlačení mělo by býti logickým následkem poslednějšího názoru. Avšak odhalený rozpor není ještě největší.

Mluvili jsme již o tom, že neuvědomělé jest alogické. Jest také amorální a proto potřebuje censury. Alespoň to bylo názorem freudistů až do poslední doby. Avšak ve svých posledních pracích opustil Freud svou dřívější cestu — poslední práce Freudovy se vůbec liší v mnohém od jeho dřívějších, hlavně ve smyslu zřeknutí se monismu a vědomého zdůraznění dualismu — za tuto revisi děkuje Freud částečně vnější kritice, částečně okolnosti, že se uvnitř psychoanalysy vytvořilo mnoho rozličných směrů, při čemž mnoho vynikajících freudistů se úplně vzdalo původní teorie. Zde jsou neuvědomělým vykonávány mnohé vysoké vlastnosti uvědomělého. Tak na př. mluví Freud o pocitu viny jako o základní vlastnosti neuvědomělého, při čemž sám podtrhuje, že toto mínění se ostře odklání od mínění, které zastával dříve. „Daleko více odcizující je však jiná zkušenost. Ve svých analysách se učíme, že jsou lidé, u nichž sebekritika a svědomí, tedy všeobecně vysoce ceněné duševní výkony jsou neuvědomělé a jako neuvědomělé projevují nejdůležitější účinky; neuvědomělý charakter odporu (proti vynořování se našich sexuálních pudů; V. Ju.) v analyse není tedy nikterak ojedinělou situací tohoto druhu. Avšak nová zkušenost, která nás nutí *mluviti o neuvědomělém pocitu viny přes možné kritické námitky, mate nás daleko více a dává nám nové hádanky* (ode mne

kursivou; V. Ju.), zvláště když ponenáhlu uhádneme, že takový neuvědomělý pocit viny má ekonomicky rozhodující úlohu u velikého počtu neuros a klade v cestu uzdravení jich nejsilnější překážky. Vrátíme-li se k naší stupnici hodnot, musíme říci: „Nejen to nejhlubší, ale i to nejvyšší na „já“ může býti neuvědomělé.“ Freud: „Das Ich und das Es“, str. 29—30.

Zde se vyhazuje na smetiště nejen teorie neuvědomělého, nýbrž i teorie neuros jako čistě asociálních zjevů. Doposud není známo, jak Freud sám dokáže uvésti tento svůj nový názor v souhlas se svým dřívějším učením.*)

Freud a freudisti ustupují stále více od svého pojmu absolutně neuvědomělého. Je to pochopitelné. Oddělením uvědomělého od neuvědomělého tvoří mezi oběma tak nepřeklenutelnou propast, že přechod od jednoho k druhému zůstává nevysvětlitelný. Mnozí jsou nakloněni k tomu, aby věřili, že tu může býti možný nějaký „dialektický skok“. Takový skok však může nastati jen tam a tehdy, dosáhne-li kvantita určité hranice. Ale jak může někdo mluviti o kvantitě u něčeho, co nepodléhá určení času a místa, co se vůbec nedá určiti? Tak zůstává přece neznámým to, co se má nazývati kvantitou neuvědomělého.

V poslední době vykládají Freud a freudisti neuvědomělé jako to, co není řečí sespolečenštělé. Na jiném místě jsem již vyslovil názor, že skutečný rozdíl mezi neuvědomělou a předvědomou představou

*) Zde je nepochybně vliv Kantův a jeho učení o morálním jako metafysickém bytí „já“. Nauka o původním pocitu viny podobá se učení Anaximanderovu o metafysické vině a ještě více „radikálním zlu“ Kantovu, jichž jest také dalším vývojem. (Srv. „Massenpsychologie und Ich-Analyse“, str. 10. Na tomto podkladě vnesli mnozí freudisti z kruhů čistých literátů nemálo prvků patřičně přepracované „Dostojevštiny“ do Freudova učení.)

(myšlenkou) jest v tom, že první se uskutečňuje na nějakém materiálu, který zůstává neznámý, zatím co u druhé (předvědomé) přistupuje k tomu spojení s představami slovními. Zde jest po prvé učiněn pokus udati pro oba systémy neuvědomělého i předvědomého poznávací znamení, která nemají *se skutečností uvědomování ničeho společného* (kursivou ode mne. V. Ju.) Otázka: „Jak se něco stává uvědomělým?" zní tedy účelněji: „Jak se něco stává předvědomým?" A odpověď by byla: „Spojením s příslušnými slovními představami." („Das Ich und das Es", str. 19—20.) A Kolnai praví: „Zcela jinak je tomu u neuvědomělého. Jeho hlavní rys není v tom, že by se nemohl v duši domoci nějaké role, neboť to je pravda jen v určitém omezeném smyslu (dříve to bylo docela nepravdivé!! V. Ju.), nýbrž, že to nemůže přijíti před společnost... V neuvědomělém objevuje se všechno, co má ve vědomí organickou, formální, gramatickou konstrukci jako surovina." (Kolnai, str. 42 a 44.)

Neuvědomělé má zde úlohu psychologického materiálu při určitém logickém zpracování; vnímá se, ale nestává se vědomým. V těchto místech stýká se Freud s teoriemi sociomorfismu. Všechny naše pojmy, hlavní kategorie myšlení jsou slovně gramatikálním zpracováním neuspořádaného materiálu. Freud přirozeně své myšlenky nedomyslil do konce. Nepředpokládá, že by takovýto logický důsledek vedl k úplnému odpoutání od skutečnosti a ke kantismu, kdyby se podle Kolnaiova citátu zacházelo s uvědomělým jako se světem forem. K tomuto obratu došla Freudova teorie pod vlivem freudistického sociologa Dürkheima. U něj na př. příroda mění v kategorii společnosti. S tím je Kolnai srozuměn: Charakterisuje jen freudovský socimorfismus jako psychologický proti poznatkově teoretickému socimorfismu Dürkheimovu. „Dürkheim, jehož předmět i východisko jsou zásadně rozlišné, v podstatě tvrdí

totéž. Připisuje sociální původ nejen náboženství, nýbrž také ideím prostoru, času, příčinnosti a skupiny. Jeho „sociologismus“ je více poznatkově teoretický, „sociologismus“ psychoanalysy více psychologický. (Kolnai, str. 38.) To však jest otázka druhořadá. Důležité jest, že jsme došli k úplné negaci freudistického neuvědoměla; kruh se uzavírá. Došli jsme k negaci, bohužel však nikoli k dialektické negaci.

III.

V úvodu k tomuto článku jsme mluvili o Freudově esteticismu a stylismu. Zde bych chtěl svou myšlenku přesně vylíčiti a podati důkaz o existenci tohoto rysu. Esteticismem světového názoru rozumím: Spojení určité myšlenky s jinými myšlenkami, které jsou jí jen vzdáleně podobny, které však dotyčnou myšlenku zaokrouhlí v celek působící estetickými momenty světového názoru. Estetisovaná a stylisovaná byla na př. myšlenka demokracie u anglického básníka Shelleye (Královna Mab a j.) nebo u polského romantika Slowackého. Estetisovaný jest dnešní průmyslník u Marinettiho a futuristů, který je vzdálený vší skutečnosti a prost psychologie podnikatelů. Estetisovaný je dnešní marinismus v lacinych geografických ódách Whitmanových, avšak i psychologie podnikatelova přešla u syndikalisty Sorela ve stylismus, kde se spojuje s polopoetickým a polovitalistickým Bergsonovým pojmem elánu. Estetisace jest zcela příživnickým intelektuálním stanoviskem. V komunistickém táboře lze pozorovati prvky stylisace u Lukacse. Každá kritika proti němu musí vycházeti odtud. Všechny jeho ostatní omyly mají své kořeny zde.

Tvrdím, že psychoanalysa přechází stále více a důsledněji na území stylisace. U Freuda, vážného muže vědy, byla dříve skoro nepozorovatelná, nyní však se jeví stále více, hlavně vlivem jeho vlastních žáků. Tito

žáci jsou typičtí, kulturně rafinovaní intelektuálové s velikými zájmy na poli literatury a umění, ethnologie — při čemž jsou i zde především přitahováni v první řadě estetickými momenty — a filosofie, ale pro ony její části, v nichž se nejvíce stýká se světem emocí a v lákavé mlhovitosti mystiky a poesie.

Mluvím o metafysickém podkladě, který propůjčili Freud a freudisti vůbec svému učení o neuvědomělém a psychickém, abych jednak poukázal na estetisující eklekticismus jejich nauky a za druhé, abych podkopal legendu o materialistickém základu psychoanalysy.

Svoji metafysiku uložil Freud hlavně ve svých posledních dvou dílech: v „Jenseits des Lustprinzips" a v „Das Ich und das Es". Můžeme je charakterisovati jako kombinaci z aristotelského učení — v dnešním neovitalistickém hávu a učení Fichtova, pronášenou v krásných obrazech Bergsonových a částečně Fechnerových — nikoli psychofysika, nýbrž sníška Fechnera — a Nietzschových.

Freud a freudisti vycházejí od pojmu pudu. Tento pojem se u nich spojuje s Fichtovým pojmem „Tathandlung" a s pojmem vůle u Schopenhauera. Na základě těchto pojmů vystavěl Freud svůj obraz světa, jehož charakter jest asi takovýto: Z neuvědomělých hlubin našeho já slévají se nekonečné potoky psychické energie v prvotní, věčně činný a slepý proud lávy, která usiluje o to, aby se mohla „rozlévati bez břehů". Tato psychická síla jest proudem života, který chce všechno obsáhnouti, všechno shrnouti ve svůj vlek. Avšak v hlubinách tohoto proudu, který Freud často nazývá podle Platona Erotem, vzniká druhý, opačný princip, „princip reality". „Zkušenost, že pro rostoucí složitost poměrů nemůže býti každý pud ukojen a že žádost musí býti umlčena až do okamžiku, který je ukojení příznivý, vede k ustavení psychického systému poznávaného Freudem jako „princip reality", který se pů-

vodně vládnoucímu „principu slasti“ nabízí jako spolehlivý průvodce obtížemi skutečnosti.“ (Rank, „Der Künstler“, str. 33.)

Svět se dělí na dva díly. V jedné části máme slepý, v sebe sama zamilovaný pud, v druhé pocit reality, pevných obrysů skutečnosti. Ten tvoří citové orgány a to, čemu říkáme rozum. Jako u Schopenhauera jest i u Freuda svět produkcí vlastního „já“ s účelem regulace našich pudů. Zde i tam má svět pocitů úlohu podřadnou, jest nástrojem v rukou Erotových. Vytčením pudového života a psychického ústrojí byla člověku dána možnost získávati na vnějších věcech vždycky ještě *chuť na analogii sexuálního objektu.* (Kursivou ode mne. V. Ju.) Pomocí smyslových orgánů (smyslnost), rozlišených erogenními příspěvky a za účelem zachování života všude podrážditelnou kůží, vyvinul se rozum. (Rank, „Der Künstler“, str. 36.) Zde jest viditelné spojení erotiky se vznikem světa. To jest stadium umírněného schopenhauerovství. Myšlenka freudistů je tu ještě velmi skromná: Pud působí uvnitř hmoty, která je mimo něj, při čemž otázka přednosti není ještě jasná.

Mnohem zřetelněji vystupuje myšlenka prvenství pudu nad hmotou ve spise „Das Ich und das Es“, při čemž má hmota již úlohu pasivního okolí. Každému z obou těchto druhů pudu má býti přidělen zvláštní fysiologický proces (výstavba a rozpad), v každém kousku života substance mají býti činny obojí pudy, ale v nestejném poměru mísení tak, aby jedna substance mohla převzíti hlavní funkci Erotovu. (Das Ich und das Es, str. 50.) Ve spise „Jenseits des Lustprinzips“ dochází myšlenka prvenství „já“, myšlenka člověka jako stvořitele světa zcela přesného výrazu. Stejně jako Schopenhauer dosahuje toho Freud uznáním stvořitelského významu projekce. (Jiný význam projekce poznáme později.) Lidský mozek skládá se podle Freuda

z několika vrstev. Jeho vrchní vrstva jest základnou vědomí: představuje anorganickou membránu, která odráží přesně vlivy vnějšího světa. Jest základnou pocitů, které přecházejí, mizí-li dráždidlo.

Účelem této vnější membrány není ani tak vnímání světa jako ochrana proti dráždění. Pod touto vrstvou se nalézají vzpomínková centra. Jest známo, že Freud na rozdíl od všech fysiologů přeložil fysiologický podklad některých psychických funkcí do hloubky mozku. V těchto nejhlubších hlubinách mozku působí vlastně náš duch, zde se také odehrává drama stvoření světa. Víme již z dřívějších myšlenkových pochodů, že základní jádro našeho mozku tvoří pudy, kleslé do vidění nejasných obrazů — zárodků představ. Naše „já" se snaží odstraniti nepříjemný pocit, způsobený neukojením pudu. Aby se to uskutečnilo, promítá obsah těchto pocitů na venek. Tak může používati ochrany vnější membrány. Tím se přemění vlastní psychický obsah ve vnější svět, vrchní membrána mozková stává se uzlem, kde se tato mystická projekce uskutečňuje.

Zde konečně jest učiněna tečka na i. Absolutní subjektivismus, stylisovaný v nádherný oděv fysiologie — Berkeley-Fichte, mluví nyní železnou řečí topologie mozku. Čtenáře, který ještě není přesvědčen, odkazuji na spis „Jenseits des Lustprinzips", str. 26.

To jest druhý pokus o zobrazení vzniku světa a pocitu. První pokus byl učiněn Hurwiczem, neměl však ohlasu. Freudistický pokus má větší vyhlídky na ohlas v našem století, toužícím po sensaci.

Veliký význam našich pudů vedl nepochybně v psychickém životě k jejich absolutisování a k jejich přeměně na základní kameny stavby světa. Vedl také k vědecky stylisovanému vyzdobení několika předsudků idealismu. Mluvil jsem již dříve o afysiologismu freudistů. Pod záminkou vítězství neovitalismu (také jedna z ideologií úpadku) v naší době uplatňují freudisti

čistě idealistickou teorii vzájemných vlivů. Kombinujíce Drieschovu myšlenku dominant s teorií pudů utvořili freudisti „třetí říši", ani fysickou, ani psychickou říši pudů. „Psychické jest tedy zeslabené, odnětím libida zjemnělé „fysické", a na pudu, který Freud pojímá jako hraniční pojem mezi duševním a tělesným, odehrává se tento proces ontogeneticky s hmatatelnou zřetelností." (Rank, „Der Künstler", str. 33.)

Tato přechodná říše, o které ostatně mluvil již Descartes ve svých „Principiích", dává freudistům dvě výhody. Předně jim poskytuje teoretickou možnost stvořiti „čistou" psychologii. Nemohou-li čistě psychologické procesy „řešiti", musí-li se sáhnouti k fysiologii (v opaku k zákonu zachování energie) a zařaditi proces fysiologický jako rovnocenný článek do řetězu psychických procesů, mohou to freudisti klidně udělati, jelikož je pro ně fysiologické také do jistého stupně psychickým. Za druhé poskytuje takovéto kladení otázek možnost, vésti politiku „dvou tváří" v poměru k materialismu a idealismu. Jsou-li tísněni materialismem, poukazují na své „pudy" jako na něco fysického v psychickém. Jsou-li tísněni idealismem, jednají opačně: pud se změní v psychické ve fysickém. Moderním pozorovatelům událostí, všem aristikrateckým povahám, kazatelům ataraxie mohou poskytnouti od libida osvobozený svět platonsko-schopenhauerovských *theoria*. Sic itur ad astra. Vše objímající nejistota září všemi duhovými barvami božské universality.

IV.

V poslední době pouští se Freudova psychoanalysa stále více na dualistickou kolej. Freudistický dualismus jest buď psychoanalytickou interpretací učení Bergsonova a Kantova nebo apologií dnešního rozkladu. V novějších pracích stal se Freud vědomě filosofem rozkladu; tato skutečnost vrhá ostré světlo na moleku-

lární procesy odehrávající se nyní v hlubinách měšťácké kultury a jest zároveň výstrahou marxistům, kteří mají sklon k tomu, hledati ve freudismu opěrné body k „prohloubení" několika problémů historického materialismu.

Až do nedávna byla hlavním jádrem Freudovy nauky touha po slasti, princip libida. Jeho filosofickým podkladem byl hedonismus v širším slova smyslu, kterému se dostávalo u jednotlivých autorů různého zabarvení, ale všeobecně tvořil pro všechny freudisty východisko. Avšak určitá pozorování podnítila Freuda, aby ustoupil od svého dřívějšího stanoviska. Na př. se přesvědčil, že mnohé děti, které matka nechala celý den o samotě, odhodily svou hračku do kouta pokoje a vyrážely při tom ze sebe zvuky ó-ó-ó! Freudovi se podařilo tlumočiti to jako výraz toho, že hračka tu není, že to značí „odešlou", „zmizelou" hračku. Později pak hračku opět našly. Tuto hru vykládá Freud jako inscenaci „odchodu" a „návratu" matčina. Mělo se zdáti, jakoby i zde bylo učiněno zadost principu slasti, jelikož po šťastném ukončení celého jednání ztracené se opět navrací. Časem se však Freud přesvědčil, že důraz nespočívá na druhém, nýbrž na prvním díle hry. Zde se hedonistická these neosvědčuje. „Tomu (principu slasti; V. Ju.) by odporovalo pozorování, že první akt, odcházení, byl inscenován sám o sobě jako hra a sice daleko častěji než celá hra vedoucí k slastnému zakončení." („Jenseits des Lustprinzips", str. 12.)

Freud se však nevzdal svého počátečního hedonistického stanoviska. Vykládal tento zjev takto: Je jasno, že skutečnost zmizení matky způsobuje dítěti velikou nespokojenost. Tato nespokojenost však zmizí, stane-li se zmizení výrazem svobodného přání dítěte. Hračka, která v daném případě představuje matku, mizí podle vůle dítěte. Tento „princip moci" jest dítěti pramenem

slasti. Dítě mění úplně smysl zjevu, který mu byl dříve nepříjemný a čerpá slast z toho, co by mu jako takové mělo připravovati nespokojenost.

Toto vítězství se však osvědčilo jen jako přechodné a zdánlivé vítězství. Pozorováním mnohých neurotiků se však ukázalo, že mnozí z nich se nepamatují na zážitky, které tvoří základ konverse a vyvolávají nemoc, nýbrž že je „hrají", že je opakují. Jelikož obsah traumatu tvoří tak zvaný oidipský komplex (bližší o něm níže), opakují jej přenášením na osobu lékařovu. Tento zjev přivedl Freuda na jeho druhou myšlenku, která podkopává kořeny jeho dřívějšího nazírání a vede přímo k dualismu. Objevil u nemocných a pak přirozeně i u všech jiných lidí nový pud, nutící k opakování, „nucení k opakování". Organismus a osoba usilují o opakování dřívějšího stavu. Každému, kdo je obeznámen s moderní filosofií, padne do oka podobnost s Bergsonem. Víme, že Bergson rozlišuje ve své „Hmotě a paměti" dva druhy paměti — čistou pamět, mémoire pure, a hybnou pamět, mémoire motrice, která reprodukuje minulost ve formě pohybů bez spojení s konkretními obrazy minulosti.

Co reprodukuje tento pud opakování? Již skutečnost, že se princip opakování vyskytuje v prvé řadě u nemocných, podává důkaz, že ožívají původní, neuvědomělé, asociální stavy, to „perversní". Z toho vzniká všeobecné pravidlo: Organismus usiluje o návrat do dřívějšího, jednoduššího stavu. Toto úsilí jest „démonickou" zásadou člověka. Organismy v sobě mají nějaký osud, nad nimi se vznáší nevyhnutelná sudba, „vedoucí duch". („U těchto působí to dojmem osudu, který je pronásleduje, démonického rysu v jejich životě." — „Jenseits des Lustprinzips", str. 18.)

Autor neskrývá, že zde opouštíme oblast racionálního, že máme co činiti s mystickým principem. Musíme tu vůbec poznamenati, že celé dílo „Jenseits des

Lustprinzips" jest prodchnuto mystickým duchem, který se střídá s přísnou, čistě vědeckou analysou v polemice s Weissmannem atd., takže před ním stojíme stejně nerozhodně, jako stál Kant před uměleckými kousky Swedenbergovými, o nichž se zdálo, že přicházejí ze světa fysických skutečností, ale končily kdesi ve fantastických, nedosažitelných světech.

Tato myšlenka osudu, která jest organismům vlastní, jest — zároveň jednou z oblíbených myšlenek nynějšího měšťáckého úpadku. Objevuje se jako idée maitresse u Spenglera, který se snaží podati organickou teorii dějin. Jejím duševním otcem jest Schopenhauer (O zdánlivé úmyslnosti v osudu jednotlivce), a jest opět důkazem o úzké souvislosti schopenhauerovství s psychoanalysou. Důkazem nynějšího duševního daltonismu jest dosti zvláštní skutečnost, že Spengler ostře kritisuje jak Schopenhauera, tak Spencera, tohoto jako tvůrce organické dějinné teorie.

Podobnost nucení k opakování s Nietzscheovou ideou „Návratu stejného" jest zřejmá. U Freuda objevuje se jako rozkošný pud k opakování, u Nietzscheho jako hrdá „amor fati". Oba tyto poměry jsou výrazem odporu k dějinám nynější společnosti, nevíry v její tvůrčí síly. Měšťácké společnosti jeví se dějiny jako nesmyslný, do nekonečna se opakující příboj vln na pustý břeh apatie, po němž jako výsledek zbývá jen lepkavá, špinavá pěna všednosti. Tento motiv znal již také Schopenhauer. Prozatím jsme se ještě nerozešli s principem slasti. Freud jde dále. Dokázal již, že se pud opakování jeví především v neurosách, tedy ve stavech velmi méněcenných, ve smyslu kladných životních hodnot. Teď vyslovuje svou myšlenku do konce. Nucení k opakování mění se v metafysický princip, a jeho smyslem jest pud k opakování, k nízkým stavům vůbec, pud ku smrti, k zrušení. Jednou se v mrtvé hmotě působením neznámých sil objevily

známky a vlastnosti života. Pronikají hmotu, snaží se přivésti ji na vyšší stupeň. Nucení k opakování však brání tomuto pohybu. Béře hmotě to nejcennější — život — a táhne ji k smrti. „Smyslem života jest smrt.“ („Jenseits des Lustprinzips“, str. 36.) Zde jest princip slasti zanedbáván, proti němu se staví pud smrti. Všechny názory, vycházející z principu sebezachování, jsou od základu nesprávné. Musí stále více ustupovati opačnému principu, který nakonec vítězí. „Teoretický význam pudů sebezachování, moci a uplatnění se scvrká, díváme-li se na ně v tomto novém světle; jsou to jen dílčí pudy, určené k tomu, zajistiti vlastní cestu organismu ku smrti a oddáliti všechny jiné možnosti návratu k anorganickému. Odpadá však záhadné, myšlence organismu odporující úsilí organismu uplatniti se na vzdory celému světu.“ („Jenseits des Lustprinzips“, str. 37.)

Freud zde vyslovuje nový zákon „organické“ setrvačnosti, podobný zákonu fysikálnímu. Na první pohled by se mohlo zdáti, že zde není ničeho metafysického, že tento princip vyjadřuje skutečnost rozkladu organismů. Ve skutečnosti tomu tak není. Smrt je smyslem živého. S velikou vřelostí a netrpělivostí opakuje Freud po současné biologii (víme všichni, jakou cenu mají nyní všeobecné myšlenky v biologii), že po vývoji vždycky následuje ústup, rozklad v jiných oblastech, při čemž nakonec právě rozklad vítězí. Popírá Weissmannovu teorii, podle níž jest zárodečné plasma prvkem zachování a vývoje života, jakož i jeho pozdvižení na vyšší stupeň a připíná se k pokusům Maupasovým a Calkinsovým, podle nichž rozmnožování vede konečně ku smrti. Svá „pozorování“ zevšeobecňuje vývojem teorie popření snahy ku zdokonalení a popřením zdokonalení vůbec. „Byť se mnohým z nás zdálo těžkým vzdáti se víry, že v člověku samém jest

snaha po zdokonalení, která jej přivedla na jeho dnešní výši duševního výkonu a ethického vývoje a od níž se očekávalo, že se postará o jeho vývoj v nadčlověka. Já sám nevěřím na takový vnitřní pud a nevidím cesty, jak tuto příjemnou ilusi šetřiti." („Jenseits des Lustprinzips", str. 40.)

Nepozorovaně, zvolna, ale jistě blížíme se k jistému útočišti všech bankrotářů dnešní doby — k vše vykupující filosofii Schopenhauerově. „Něco však si nesmíme zatajovati, že jsme se maně dostali do přístavu filosofie Schopenhauerovy, jemuž jest smrt, vlastním výsledkem' a potud i účelem života, pud' pohlavní však uskutečněním vůle žíti." („Jenseits des Lustprinzips", strana 49.) Vykonali jsme dosti dalekou cestu: Od překypující životní síly, jarého životního principu a bouřlivých proudů organického tvoření k mrtvým vodám Nirvany. Tak mluví Freud i nyní o principu Nirvany.*

Staví se nyní na dualistickou půdu. Rozlišuje teď „já-pudy" a „sexuální pudy". První jsou výrazem principu smrti, druhé výrazem principu odkladu smrti. Druhé pudy mají hráti jen roli záruky, že smrt nastane po immanentní, ne vnější příčině, že jest — metafysickou podstatou světa. S přísnou důsledností potýká se se svým žákem Jungem, který nechce ustoupiti od dřívějšího monismu. S neuvěřitelnou silou analysy odhaluje všechno konservativní v přírodě. Popírá positivní charakter principu slasti a vykládá jej jako Fechner jako výraz určité rovnováhy v organismu. Zatím co

*) Jest zvláštní, že Hegel mluví ve své „Fenomenologii ducha" též o takové „kombinaci požitku" a rozkladu v oddíle o slasti a nutnosti. Ještě zvláštnější jest, že klade takovou kulturní „fázi" před francouzskou revoluci. Nejsou však jeho slova i nyní prorocká?

staví na vrchol celého svět Fechnerovský „princip stability“, zavádí jako Avenarius pojem „vitální diference“ a vidí ve slasti jen výraz k odstranění tohoto rozdílu.

Freud však s tím není spokojen. Princip rozkladu jako princip organismu není ještě všeobecným principem. Chybí mu ještě universalita, není ještě všeobecným zákonem. Ještě svítí v paprscích slunce zelené, svěží louky dějin, nejsou ještě všechny pokryty studeným rubášem Nirvany. Freud se však propracuje i tím. Jeho teorie dosahuje konečně definitivní úplnosti a mění se skutečně ve světový názor. Toto zevšeobecnění principu Nirvany uskutečnil Freud roku 1923 ve své knize „Das Ich und das Es“.

Freud našel již dříve jistý masochisticky složený pud mučení, rozkoše z ničení. Tuto součást sebeničení uvedli jednotliví freudisti ve více méně mystických koncepcích v souhlas, při čemž předčil všechny důmyslností Sabina Spielrein, jehož článek nazval sám Freud dosti neprůhledným, přes to, že tehdy sám vězel dosti hluboko v živlu „Snů duchovidce“.

Svoji myšlenku rozvíjí teď dále v poněkud změněném pojetí; přes to, jak uvidíme, má zásadní význam tato změna, která je opět ústupem v jiné, ne zavčas připravené posice. „Das Ich und das Es“ jest „pud-já“, střed pudu sebezachování a slasti. V nás však existuje celé klubko citů a pudů, které jsou spojeny s oidipským komplexem. Je to na jedné straně pocit žárlivosti vůči otci, nepříjemné a nepřátelské pocity v poměru k otci, pocházející z incestuosních snah syna k matce; na druhé straně — na základě ambivalence citů, t. j. kolísání mezi dvěma proti sobě položenými póly — cit úcty k otci, snaha napodobiti jej, ztotožniti se s ním. Tento citový komplex se projevuje positivně a negativně takto: Máš býti takový jako tvůj otec; ne-

máš býti takový jako tvůj otec, t. j. nesmíš činiti mnohé, co on činí (t. j. vzhledem k matce); on — je neslučitelný s dřívějším komplexem, poněvadž se nevčleňuje v rámec sebeuplatnění. Proto tvoří individuum přes své „já", vrstvu „nad-já" nebo „ideálu-já". Toto „ideální já" jest v prvé řadě svět morálky. Zatím co „já" se snaží uplatniti se bez ohledu na všechny překážky, staví mu „nad-já" tyto překážky v cestu. „Nad-já" mění se teď v princip rozkladu. To „ono" se uhnízdí v „já" a vyvolává v něm pocit viny. Jak však uvidíme později, jest otec symbolem státní moci a zákona. Tak jsou všechny tyto útvary (t. j. stát, právo, morálka atd.) projekcemi prvků „nad-já", cizích tomu „já", jsou produkty rozkladu.

Freud jde dále; projekce částí „já" do „nad-já" (rád by řekl jako Fichte do „ne-já") dává nám východisko k rozdělení světa na vnější a vnitřní. „Já" jest pramenem vnějšího, „nad-já" pramenem vnitřního světa („Das Ich und das Es", str. 45 a j.). Takto dojdeme ku Kantovsko-Fichtovskému pojetí morální podstaty našeho já a konec konců morální podstaty světa.

Při tom všem však je tu zásadní rozdíl. Zatím co onen „moralismus" dýchá s bezmezným pathosem optimismem a vírou, jest Freudův „moralismus" naladěn pesimisticky. Tento celý svět morálky jest — výrazem rozkladu „já". „Nad-já" kreslí Freud ve spise „Das Ich und das Es" takměř jako nepřítele lidství, jako skrytého vraha, který vnikl podvodným způsobem do naší psychy, ničí ráj její harmonie, mění veselé tóny Panovy flétny ve křik hnusu. Sama se sebou spokojená, lichotivá lidská moudrost, změnila se v jakousi hlodavou touhu po vyšším — a inde incipit tragoedia! Na chvíli se nám zdá, že jsme se přenesli do

známé, šťastné, předtuchami bohaté epochy, kdy Feuerbach házel své zdravé myšlenky o anthropologii na půdu nových lidských dějin a Stirner volal po odstranění strašidla rozsápávajícího lidstvo, které si je však samo vytvořilo. Tyto myšlenky skončily vznikem marxismu.

My však jsme v jiné epoše. Freudovy myšlenky znějí proti Nietzschovu žalostnému kňučení o dekadenci. Freudovy myšlenky jsou jen přenesením Nietzschovy myšlenky o „pokřesťanštění" Evropy na jiné pole. Není již Caesarů Borgiů — jako zástupců čistého „já", jest připraven jed, který vede k smrti. U Freuda jako u Nietzscheho páchne psychické dusným, hnilobným, nemocničním vzduchem.

Při tom jsou všechny základní prvky lidské psychy ještě jednou důkladně „přesunuty", třebaže se neudává důvod tohoto „přesunutí" a jeho souvislost s dřívějšími „konstelacemi". Zatím co dříve bylo „já" zástupcem morální censury, neuvědomělé bylo něco amorálního, přejímá nyní ono „já" úlohu neuvědomělého. Přicházíme „o patro výše".

Ostatně, je tu všechno v pořádku? Již dříve jsme ukázali, že freudisti stále více ničili svou teorii neuvědomělého; to se mimo jiné projevovalo v nahražování pojmu potlačení pojmem odsouzení. Tak se vždy více ztrácejí specifické rysy freudismu a my vplouváme stále dále v nekonečné moře neurčitosti.

V.

Stále více mizí jasnost nauky freudismu, ztrácejí se její ostré obrysy a freudismus se mění ve směr, který může vyložiti všechno všem. Uvidíme později výsledky tohoto zjevu. Pamatujeme se všichni na začátek polemiky Engelsovy s Dühringem — v Anti-Dühringovi vyčítá Engels Dühringovi, že vychází od nějaké ne-

určité, mlhavé jednotky, z níž se pak odlučuje vědomí a materielní svět. Vzniká Anaximadrovo jisté, stejně chaotické jako u Anaximandra. Takový pojem zavádí Freud záhadným pojmenováním „ono". Freud to „ono" nikdy přesně nedefinoval, třebaže se to již stalo předmětem freudistických románů (Georg Groddek, „Das Buch vom Es"). „Ono" jest něco psychického, co však leží ještě hlouběji než neuvědomělé. Tato oblast, kde „já" vstupuje v živel přírody, nemá ještě účinnosti, nebo ji má jen in statu nascendi. Freud zneužívá tohoto pojmu, který se konečně stává asylem ignorantiae, která má pomáhati autorovi ze všech nesnází, které vznikají v oblasti uvědomělých a neuvědomělých procesů. S pojmem „ono" přicházíme do oblasti, kde jsou všechny kočky šedivé. Původ toho „ono" jest patrný. Jest to odlesk německé romantické filosofie, modernisované Schellingovo absolutno. Jako u Schellinga se z lůna absolutna oddělují příroda a duch, realita a idea, tak se u Freuda vytřiďuje z „onoho" „já" a „nad-já". Takto vystupuje u Freuda myšlenka polarity, která již nalezla teoretickou půdu v hlavním metafysickém dualismu jeho posledních prací. A právě jako pro Schellinga byla jeho polarita pohodlným schematem, které mu dovolovalo bez velkého duševního namáhání, bez pátrání po spletité dialektice a dynamice věcí uložiti všechny zjevy do hotových krabiček — činnost, která se později stala předmětem Hegelových nemilosrdných útoků a tupení, tak také Freud překládá do oblasti „ono" řešení protikladů, které jsou v jiných oblastech neřešitelné. Při tom má „ono" různé úlohy. Jednou objevuje se v jakési formě „absolutum indifferentiae" („Das Ich und das Es", str. 46), brzy přebírá funkce neuvědomělého a mění se ve výraz principu slasti („Das Ich und das Es", str. 27) a brzy zase je vhodným prostředkem, který nám má

vysvětliti původ našich citů. („Das Ich und das Es", str. 21.)

Řekli jsme již dříve, že svět vnějších věcí představuje výraz principu reality. Nyní Freud „prohlubuje" tuto teorii. Celý svět ve stavu vzniku jest reálně obsažen v „onom", v těch nejhlubších hlubinách naší psychické bytosti. Freudovi se jeví jako nepopsatelný amalgam zárodků obrazů, které ve vyšších oddílech ducha docházejí jasného rozvinutí. Vzniká něco jako svět nejasných Leibnizových percepcí, čímž konec konců celá příroda končí. Pro Leibnize byla jen tím „ono", kdy to podstatné skutečného centra ještě nebylo vyvinuto, bylo ještě ve stavu snivého polospánku.*) Freudisti mluví často (sledujíce při tom Weiningerovy ideje) o ženském půvabu. Obzvláště Rank stvořil novou filosofii ženství a mužství, při čemž bylo ženství na počátku výrazem snící pasivity. Tato „věčně ženská" nejistota doplňuje symfonii freudovského učení. Mluvili jsme dříve o polaritě Freudovy filosofie. Tato okolnost mohla nezkušeného čtenáře přiměti k tomu, aby hledal u Freuda dialektiku. Proto budeme nuceni říci několiv slov o Freudově dialektice. Jest dialektika a „dialektika". U mnohých mění se dialektika často ve vhodný prostředek, který nám má „vypomáhati" tam, kde není po ruce jasná myšlenka nebo přesvědčující důkazy. Tak je tomu u Freuda. Freud vykládá na př. melancholii jako prvek sadismu, který je v každém člověku. Sadismus jest jen obráceným masochismem. Tak vzniká „jednota protikladů" — a my můžeme pohybovati sadismem a masochismem jako šachovými figurami, stotožňovati je nebo stavěti proti sobě, jak se nám v daném případě hodí.

*) Nebo jak vhodně praví Hegel ve druhém dílu své „Logiky": „Percepce monád rovnají se hře barevných bublin."

Zvláštní teorii dialektiky podává nám Freud ve své práci nazvané „Der Witz". Vtip jest ona funkce psychické činnosti, kterou se osvobozují síly a energie neuvědomělého, v nás uzavřené. Charakteristickou vlastností vtipu jest náhlý přechod od rozboru k rozporu, „elegantní" zesměšňování logiky. Tyto skoky jsou výrazem psyše vrozené tendence k nesmyslu a odrážejí alogickou podstatu neuvědomělého. Zdá se nám, jakoby se autor snažil podati psychologický výklad dialektiky podobně jako se kdysi snažil Kant podati v psychologickém díle kritiky čistého rozumu odůvodnění transcedentální logiky. Dialektika jest však právě dle Freuda nesmyslností: objevuje se ve vtipu, ale celá činnost vědomí směřuje k tomu, aby byla tato nesmyslnost odstraněna. Freudovy názory připomínají v tomto směru až do nejmenších podrobností stanovisko Hartmannovo. Také Hartmann mluví o alogické struktuře neuvědomělého, při čemž pro něj je neuvědomělé základem světa, něčím jako je freudistické „ono". Všechna práce myšlení spočívá v tom, učiniti toto neuvědomělé logickým. Pamatujeme se všichni na ty spousty nadávek, které Hartmann vyléval na „dialektickou hlavu" Hegelovu.

O dialektické psychologii, nebo, abychom užili Freudova výrazu, o metapsychologii, mohli bychom mluviti při jeho teorii tak zvané ambivalence citů. Freud tvrdí, že všechny city jsou schopny převrátiti se ve svůj opak, že libovolný citový poměr k libovolné věci nebo osobě může přinésti stejné intelektuální výsledky jako poměr opačný, při čemž tyto proti sobě položené vztahy existují vedle sebe. Není tohle nejčistší dialektika? Bohužel, se však Freud honem snaží ohraditi se proti této jím samým vybudované „dialektice". K odstranění důsledků vyplývajících z ambivalence citů, sahá Freud k teorii projekce. Podstata této teorie

jest v tom, že se z určitého psychického komplexu oddělí jedna jeho část odporující částem ostatním a vtělí se v jiný psychický útvar. Tak na př. tvrdí Freud, že k milovaným bytostem chováme také nenávist. Tento zjev jest vysvětlitelný tím, že sexuální pudy obsahují vždy část sadismu. Vzniká ambivalence citů. Avšak psychické se ve svých vyšších vrstvách snaží tuto ambivalenci odstraniti. Vztah nepřátelství se „promítne", vtělí se v jiné osoby, o nichž se nám zdá, že ohrožují štěstí a bezpečnost dotyčné osoby. Vzniká v nás cit sympatie, soucitu s dotyčnou osobou, který se tvoří proto, že osoba, kterou milujeme, jest vystavena nebezpečí a podobně. Cit sympatie jest logicky „slučitelný" s naším pudem lásky a tak jest „dialektická" povaha citů odstraněna.

Nyní vidíme jasně, že tu není dialektiky. O dialektice může se mluviti jen na velmi nízkých stupních vědomí, zcela jako u Lévy Brühla v jeho „Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures." Konečně můžeme uvésti ještě jednu úvahu ve prospěch Freudovy „dialektiky": Freud uznává, že naše vědomí má strukturu stupňovitou. Mezi těmito stupni mohou nastati dialektické skoky! Připoutati se k této myšlence je tím snadnější, jelikož podle Freuda mají některé vyšší formy vědomí svůj předobraz v nižších, tudíž všechny dřívější stupně se jeví na rozšířenějším základě. Viděli jsme však již dříve, že tyto „zárodky" jsou výrazem teoretické bezmocnosti autorovy. Na druhé straně neukazuje autor teoretické přechody od stupně k stupni. O stupňovité struktuře vědomí mluví Hegel ve své „Fenomenologii", ale podává nám zdařilý, uchvacující, široký, epický obraz dialektických uzlů těchto stupňů. A o to právě jde!

Na začátku tohoto odstavce jsme mluvili o nejasnosti, neurčitosti příliš širokého zacházení Freudova

s některými pojmy.*) Tato nejasnost pokračuje i u jeho žáků (Rank, „Der Künstler", str. 24). Ve své knize, která má býti odůvodněním sexuální psychologie, rozšiřuje Rank pojem sexuálního tak daleko, že jeho specifické vlastnosti docela mizí. Pud pohlavní se u něj mění v pud vůbec. Tím opouštíme vlastně pole psychoanalysy. Sexuální pudy mění se stále rozhodněji v atribut něčeho daleko hlubšího. Jest však neznámo, co je tím daleko hlubším. Takovýto směr myšlení připravil ostatně Freud sám tím, že postavil metapsychologické badání proti psychologickému. Jelikož autor nestanovil přesně ani předmět, ani hranice své metapsychologie, ve skutečnosti však propadá ve svých metapsychologických badáních krajní mystice, dal tím svým žákům možnost velmi širokého výkladu svého učení, což konečně přivedlo tuto nauku, silně zeslabenou, do splavného toku nynějších, patřičně stylisovaných filosofických proudů.

VI.

Doposud jsme se zabývali hlavně problémy individuální psychologie. Avšak Freud a freudisti, kteří se snažili rozšířiti jistá jednotlivá pozorování a z nich získali hlavní výsledky v rámec všeobecného světového

*) Tak mluví o svém ústředním pojmu libida: „Libido jest výraz z nauky o afektech. Nazýváme je tak jako kvantitativní veličinu pozorovanou — byť dosud neměřitelnou — energii takových pudů, které mají co činiti s tím vším, co se může dohromady nazvati láskou. Jádrem toho, co jmenujeme láskou, jest přirozeně to, co se všeobecně láskou nazývá a co opěvají básníci (sic!), pohlavní láska s cílem pohlavního spojení. Neodlučujeme však od toho to, co má také jinak podíl na jménu (sic!) láska. Jednak lásku k sobě, potom lásku rodičovskou a dětskou, přátelství a všeobecnou lásku k lidem, také ne oddanost ku konkretním předmětům a abstraktním myšlenkám." („Massenpsychologie und Ich-Analyse", str. 42.)

názoru, narazili nevyhnutelně na otázky sociální psychologie a sociologie. K tomu došlo zvláště v poslední době, kdy pod vlivem sociálních otřesů v celém světě staly se otázky vývoje a osudu společnosti aktuálními. Zvláště působí na freudisty revoluce v Rusku. Studovali pozorně ruské události a snažili se najíti pro ně psychoanalytické vysvětlení.

Tak vznikla freudistická sociologie, která chce státi v jedné řadě s materialistickým pojetím dějin, které se jí zdá býti hospodářským mysticismem, nebo se dokonce snaží je nahraditi. (Kolnai, str. 64.) Sociologie psychoanalysy jest nejslabší částí tohoto systému, hemží se úžasnými rozpory. Kromě toho jest výrazem divoké, zuřící nenávisti proti marxismu, což ještě bude dokázáno.

Hlavním, dědičným hříchem psychoanalysy jest srovnávání neurotiků s divochy. „Je-li tento předpoklad správný, bude srovnávání „psychologie přírodních národů" tak jak ji učí národopis s psychologií neurotika, jak ji objevila psychoanalysa, vykazovati četné podobnosti a umožní nám, viděti v novém světle co tam i zde je již známo." („Totem und Tabu", str. 15.) Všude, kde jsou neurotické stavy, hledá Freud paralely takových stavů u divokých národů. Kolnai jde dokonce ještě dále. Pokládá neurotiky za daleko „společenštější" než pranárody. (Strana 25.)

To však odporuje základům psychoanalysy. Podle Freudovy klasické teorie jsou všechny sexuálně-perversní pudy, které nemohou obstáti před soudem censury, buď potlačeny nebo přeměněny „zahnáním zpět" do organismu — počátek neuros — nebo sublimovány tím, že si vytvoří nadstavbu „vysokých" ideologií. V neurosách tvoří člověk ve zmrzačelé nebo zkomolené formě to, co sublimací dává sociálně cenné výsledky. „Nemůžeme se ubrániti dojmu, že zde nemocní asociálním způsobem konají tytéž pokusy k rozřešení

svých konfliktů a ukonejšení svých naléhavých potřeb, které se nazývají básnictvím, náboženství a filosofie jsou-li prováděny způsobem pro množství závazným.“ (Freud v předmluvě k Reikově knize: „Probleme der Religionspsychologie“, strana IX.) Nebo Reik praví v jmenované knize: „Neurosy představují individuelní pokus rozřešiti tytéž problémy, které chtějí zvládnouti veliké instituce lidské společnosti. Při tom jest ovšem míti na zřeteli, že právě ustoupení sociálního faktoru do pozadí a převaha faktoru sexuálního zůstávají rozhodnými známkami neuros a že právě tento moment znemožňuje řešení. (Strana 16.) Ihned se objevuje neodstranitelná obtíž: Jsou-li neurosy zjevy antisociálními, nesmíme buď hledati paralely mezi divochy a neurotiky, nebo se musíme vzdáti možnosti vysvětliti „socialitu“ člověka.

Freud nepodává řešení, nýbrž přidává k dřívějšímu zmatku další serie zmatku, o nichž budeme mluviti později. Zde bychom mohli ve prospěch Freuda uvésti tento protidůvod, který má jakési zdání pravděpodobnosti: Divoši podobají se neurotikům v tom smyslu, že u nich se děje v uvědomělé formě to, co se děje u neurotiků v neuvědomělé. Takový důvod však tvoří novou obtíž, která jest pro Freuda ještě osudnější. Byly-li tyto pudy neurotiků antisociální, jak mohla vzniknouti společnost? Existovala-li však napřed společnost, jak si máme vysvětliti, že censura vznikla v určité době a nikoli dříve?

Freudovo stanovisko dalo by se hájiti ještě tím, že na počátku nebyl počet antisociálních pudů veliký, takže společnost mohla existovati i když tu byly. Freud však nám neříká ničeho o vývoji různých forem erotiky, pokládá její souhrn za daný, obráceně, erotika podléhá vždycky zpětným procesům. Nebo se může říci, že se asociální erotické zjevy vyvinuly jen v několika společnostech nebo jen v některých částech spo-

lečností, které byly zničeny ve svém počátečním existenčním zápase. Tento argument však Freudovu teorii nezachrání. Předně pokládá Freud zjev perversní erotiky za všeobecný a za druhé se perversní erotické zjevy udržely dodnes. Nebyly tedy zničeny v boji o existenci. Freud nemůže dáti odpověď na tuto otázku: V metapsychologickém základu všech kolektivních psychických útvarů jako jsou náboženství, filosofie, lidové umění, jsou neuvědomělé incestuosní pudy. Existovaly však tyto útvary v době, kdy tyto pudy byly uvědomělé? A podle Freudova tvrzení byly uvědomělé hodně dlouho. Musíme voliti ze dvou možností: Buď musí připustiti periodu psychické sterilnosti, nedostatek kolektivního tvoření, periodu trvající tisíciletí, což je přímo nesmyslné a odporuje ethnologickým skutečnostem nebo uznati, že „spiritus movens" tohoto tvoření byl nějaký jiný neovědomělý obsah. O tom však neříká Freud ničeho přes to, že někteří neofreudisti tuto otázku položili. V tom spočívá Freudova chyba, kterou se mu nepodaří napraviti.

Ještě na jiném místě dělá Freud nedialektický „skok". Popírá v celku základ svých psychologických a sociálně psychologických teorií. („Nucená jednání a náboženské ceremonie.") Na základě této podobnosti a analogie mohlo by se pohlížeti na nutkavou neurosu jako na patologickou kopii vývoje náboženství, *neurosa by se mohla definovati jako individuelní náboženskost, náboženství jako všeobecná neurosa nucených stavů* (kursivou V. Ju.). Nejdůležitější podobnosti by byly v základní skutečnosti ústupu od ukojení přirozených vášní, nejdůležitější rozdíl v povaze těchto vášní, které jsou v neurose výlučně sexuální, v náboženství však jsou původu egoistického. „Skutečná babylonská věž protikladů!" Podle dřívější teorie jsou neurotické zjevy následkem nezdařených potlačení sexuálních pudů, sociálně psychologické útvary byly následky zdařilých

sublimací, tedy odstranění možnosti vzniku neuros. Teď se ukázalo, že i produkty sociálního tvoření mají neurotický charakter. Co to je sociální neurosa a jakou povahu má tato nemoc? Zde prolamuje sám Freud svou teorii. Rozešel se se svou teorií sublimace a podal nový model neurosy, neukázal však její příčiny, kořeny a formy. Takovéto kladení otázek je u Freuda v nerozřešitelném protikladu k jiným částem systému a ruší je. Dále provádí Freud ostré rozlišení sexuálních a egoistických pudů. Doposud se o těchto rozdílech nemluvilo. Naopak, neurosy byly výrazem všech antisociálních egoistických tendencí par excellence a pokusy o ideologie usilovaly o to, učiniti je sublimací sociálními. Proč se tu najednou jeví odklon od ortodoxního učení?

Při analyse Freudovy sociologie zajímá nás v prvé řadě otázka, existuje-li pro freudisty třídní psychologie a co pod tímto názvem rozumějí. Vysvětlení této otázky jest věnována specielní kniha Freudova nazvaná „Psychologie mas a analysa „já" a celá řada jiných prací Freudových žáků, Federna, Blühera, Kolnaie a j. Na tuto hlavní otázku dávají freudisti velmi zmatené odpovědi. Tak na př. prohlašuje Freud, že otázka existence psychologie mas nemá zvláštního významu: „Rozdíl individuální a sociální čili masové psychologie, který by se nám na první pohled zdál významným a podstatným, ztrácí při bližším pozorování svou ostrost." („Massenpsychologie und Ich-Analyse", str. 1.) V téže knize však Freud odlišuje individuální psychologii od psychologie mas poukazem na okolnost, že z psychologického hlediska se individuum v mase řídí zcela jinými zákony. „Ona (totiž psychologie; V. Ju.), musila by vysvětliti překvapující skutečnost, že toto jí (s hlediska individuální psychologie; V. Ju.) pochopitelné individuum cítí, myslí a jedná za určité podmínky zcela jinak, než by se očekávalo a touto podmínkou

jest zařazení do lidského množství, které získalo vlastnost „psychologické masy“.“ („Massenpsychologie und Ich-Analyse“, str. 6.) (Sic! Autor.)

Rozpor těchto vývodů jest na první pohled patrný. Freudovi žáci pokládají bez váhání psychoanalysu za metodu individuální psychologie a nechávají otázku psychologie mas otevřenou. Naproti tomu přenášejí prakticky metodu individuální psychologie na společnost. „Podle našeho mínění nemůže *psychoanalysa, jejíž hlavní účel a metoda zůstává* konec konců *vždycky individuálně psychologickou*, dojíti v sociologii vedoucí role.“ (Kolnai, str. 9; kursivou V. Ju.) To je napsáno v knize o freudistické sociologii, v knize, která se snaží způsobiti marxismu rozhodnou *„porážku“*. Autor připouští, že psychoanalysa jako taková je pro sociologické studie málo platná. „Poskytuje sociologii více tam, kde zůstává ve svém okruhu, než tam, kde přijímá bezprostředně sociologickou tendenci.“ (Kolnai, str. 12.) Rank vychází z věty, že sociální zjevy se musí vykládati individuálně psychologicky a proto navrhuje jako příklad, aby se nestudovaly směry v umění, nýbrž postavení vynikajících osobností v umění. „Z mnohostranných a široce rozvětvených problémů vzniku umělce bylo opět *individuálně psychologické hledisko, které jest vlastním psychoanalytickým hlediskem*, zanedbáno ve prospěch genetického.“ (Rank, „Der Künstler“, str. 4; kursivou V. Ju.) Zde se nepochybně setkáváme s Rickertovým stanoviskem a s jeho teorií o jedinečnosti a individualitě historických procesů. „Vznešená elegance“ Rickertovy filosofie neopomenula vykonati svůj vliv na stylisatorské tendence freudistů. Carlyle jest teď opět bůžkem mnohých krásných duší.

Pojem masy samé u Freuda chybí. Pod pojmem masa rozumí jednou náhodné srocení libovolné masy, nazývané jím ve smyslu Le Bonově „masou psycholo-

gickou", jindy rozumí podle Dougalla masou dlouhotrvající, pevné sjednocení určitých lidských skupin, přibližně asi to, co my bychom nazvali třídou. Avšak nedostatek znalosti kardinálních otázek sociologie přiměl jej k tomu, viděti v církvi a armádě typické formy masy. Freud jest daleko vzdálen myšlenky třídní struktury společnosti, nebo správněji řečeno, nepřikládá tomuto zjevu zásadního významu. Již tato jediná okolnost odsuzuje sociologické badání Freudovo k úplné neplodnosti. Celé pojetí mas převzal od Le Bona, který zase upravil celou svoji teorii masy za účelem boje proti socialismu, který jest podle Le Bona vrozenou vlastností francouzského národa a příčinou jeho nynějšího úpadku. Dává Francouzům za příklad mocné liberální, protisociální proudění anglosaské rasy. Tato „anglosaská orientace" táhne se všemi pracemi Freuda i jeho stoupenců, kteří formulují svůj politický ideál jako „liberální socialismus".

Dalším charakteristickým rysem Freudovy psychologie mas jest její formalismus. Pojednává jen o formách několika kolektivních procesů, společných všem dobám a epochám, neohlíženje se na jejich obsah! V obsahu však spočívá podstata věci! V tomto směru pokračuje Simmelova sociologie, která chtěla býti jen formální naukou o sdružování. Simmel převzal tyto formy od Kanta a snaží se jen (sítem současného vznešeného agnosticismu a skepticismu prosáté) metody kantovské přenésti na sociologii. Takový formalismus jest také zjevem dnešního ahistorismu. Pokud jsou formy společenského hnutí stále tytéž, vlastně se v dějinách nic neděje, není nic nového, vše zůstává státi. Sociologický formalismus, to jest strach měšťácké společnosti před dějinnou odpovědností. Dochází výrazu na př. v pracích vídeňského právního teoretika a Freudova universitního kolegy Kelsena, pro nějž jest diktatura proletariátu rovněž formou státního

útlaku, pročež se podle své podstaty nikterak neliší od jakékoli měšťácké diktatury. K čemu tedy ten zbytečný povyk?

Stejně jako Le Bon vidí také Freud v hnutích a vystupování masy zjev návratu k psychickým prastavům, zjev regrese. „Le Bon míní, že v mase se stírají individuální zisky jednotlivců a tím mizí jejich zvláštnost, to rasové, neuvědomělé vstupuje do popředí, heterogenní utápí se v homogenním. Řekli bychom, že psychická stavba, která se u každého jednotlivce tak různě vyvinula, jest snesena a jest odhalen neuvědomělý základ u všech stejný." („Massenpsychologie und Ich-Analyse", strana 9.) Jinými slovy: V masových akcích vracíme se zpět do primitivní sexuality. Uvidíme potom, jaké důsledky vyvozuje Freud z této skutečnosti. Zde zdůrazňujeme jen skutečnost autorova hlubokého odporu proti davovým akcím, které podle Freudova (a Le Bonova) mínění odhalují v člověku „zvíře". Nepodkopává to však základ Freudovy teorie? Davová akce jest jednou z forem sociality člověka. Podle Freuda však vede k projevení jeho sociálních rysů, k jejich nadvládě, k úplné dissocialisaci. V sociální akci představuje člověk právě v nejryzejší formě obraz „plavé bestie", pračlověka, t. j. neurotika. Jak jest freudistická sociologie možná, vychází-li od pojmu, který již a limine vylučuje možnost vytvoření sociologie. Velmi často však tvoří u stylisátorských povah logické nesrovnalosti (a nikoli dialektika) spojující článek, nádherný pathos a to „vodivé" velmi bystrých sociologických teorií. Freud velmi často vědomě pracuje s neuvědomělým mechanismem associace a zapomínaje úplně na své antisociologické konstrukce, vzpomínaje jen na slovo „rasový", rozvíjí svoji teorii rasy nikoli již v záporném, nýbrž v kladném smyslu. Vypráví nádherné věci o rasové duši a všech těch ztřeštěnostech, které nám přehojně předkládali mě-

šťáčtí sociologové. Jak se tato teorie rasové duše srovnává s teorií úplné stejnorodosti lidského neuvědomělého, o které káže na jiném místě, ví jenom Allah! Jak je však možná „moderní" (!!!) sociologické teorie bez deklamace o rasách? Kolnai věnuje rase cituplné stránky, Maeder (A. Maeder, „Psychoanalytische Eindrücke von einer Reise in England", Image 1912) podává úplnou teorii anglické rasy a Freud se zabývá probádáním „hlubších", neuvědomělých základů vídeňského filistrovství. Skutečnost, že v angličině jest the ship (loď) rodu ženského, jest pro freudisty projevem, který jim vysvětluje přátelství anglického národa k moři. A to všechno se podává vážným tónem, s příslušnými poklonami marxismu a s použitím reakční moudrosti katolického nietzscheovce Schelera!!

Mechanismus tvoření mas jest — čistě sexuální. Každá masa má vůdce. Masa bez vůdce jest naprosto nemyslitelná. Vůdce jest sexuálním objektem masy. Masu s vůdcem spojuje „pouto lásky" (ve smyslu libida). Zde se již vpližuje jedna nesrovnalost. Sexuální vztahy jsou polymorfní, mnohotvaré. Jest těžko připustiti, že jedna a táž osobnost vůdce mohla by býti stejným objektem tak různých sexuálních pudů. Tato obtíž jest však méně důležitá. Libido poutá masu k vůdci, co však poutá členy masy dohromady? Na vysvětlení tohoto zjevu zavádí Freud pojem „identifikace", který jest v podstatě psychoanalytickým překladem Lippsovy „Einführung". Identifikace spočívá v tomto: Každý člen davu usiluje o realisaci svého libida v poměru k vůdci. Není však přesvědčen o vzájemné náklonnosti vůdcově. Možná, že vůdce nedává přednost právě jemu, nýbrž jeho sousedovi v davu! Kde je východisko? Dotyčné individuum se ztotožňuje s druhým, šťastným členem davu a tím prožívá štěstí

uskutečnění libida. Takto vznikají mezi členy masy pouta solidarity, které mění masu v pevný celek. Tato teorie masy nesnese kritiky netoliko pro svou fantastičnost, nýbrž i pro své vnitřní rozpory.

Identifikace jest jen výrazem ambivalence citů. Jejím základem jest nepřátelství, které vzniká z přesvědčení, že vůdce dává jiné osobě přednost před dotyčnou osobou. Tato nenávist promítá se do vědomí jako láska, příchylnost a cit společenství. Jinými slovy: Smithova harmonie v protikladech zájmů, jen s tím rozdílem, že Smithova harmonie jest objektivní kategorií, něčím, co stojí nad společností, blahem národa, zatím co tuto solidaritu pociťuje individuum.

Sociální cit spočívá tedy na převrácení citu dříve nepřátelského v kladně zdůrazněný svazek povahy identifikace. Freud dále praví, že tvoření tak zvaného společného ducha (esprit de corps) jest rubem medaile — vzájemného nedůvěřování, při čemž mají nepřátelské pocity úlohu neuvědomělého, přátelské pak úlohu uvědomělého. Avšak — běda!!! Psychologická masa se rozenává právě tím, že jí vrchol uvědomělého uniká a členové masy propadají vlivu činnosti neuvědomělého. Tyto pocity nepřátelství se musí projeviti. Ostatně zde není provedena ani ambivalence citů důsledně, jelikož jak v uvědomělém, tak v neuvědomělém vezmeme-li je jednotlivě, ambivalence chybí, nýbrž tu a tam existuje *jeden* určitý cit. Tyto obtíže Freud sám vidí a proto netrvá na své teorii identifikace. „Naše analysa se nám samým nezdá vyčerpávající," praví zarmouceně na stránce 98. v „Massenpsychologie und Ich-Analyse" a pohybuje se srovnáváním stádního pudu společnosti s mnohobuněčným pudem organismů ve velebené zemi spencerovství. Ostatně bylo toto spencerovství dostatečně připraveno rasovými teoriemi. Kde však zůstala psychoanalysa?

VII.

Několikráte jsme již zdůraznili nikdy neuskutečněnou Freudovu snahu po monismu. Konec konců měl tento monismus obsáhnouti netoliko psychické, nýbrž i společensko-dějinné zjevy. Poukázali jsme již několikrát na to, že tento Freudův monismus nebyl uskutečněn nikdy, nebo jen tehdy, byla-li základní these psychoanalysy pojata velmi široce a stala se tak nejasnou, že z čisté psychoanalytické nauky nic nezbylo. Novější rozvahy schopnější freudističtí autoři odklonili se úplně od myšlenky monismu jako metodologie vyšetřování sociálních zjevů. U nich se již setkáváme s naukou, která by mohla býti stavěna proti historickému materialismu, s teorií faktorů. Nešlo o to vystavěti systém psychoanalysticky založené psychologie náboženství, nýbrž ukázati na jednotlivých případech representativní platnosti a významu, co může dokázati psychoanalysa prostředky, které má v přítomné době po ruce k vyjasnění obtížných problémů náboženských.

Psychoanalytická badání neučiní zbytečnými práce odborné vědy, nýbrž ji na určité straně doplní. Musilo tedy býti jeho cílem, vyzdvihnouti právě ony stránky problémů, které se zdají býti způsobilými, aby byly ovládnuty pomocí psychoanalytické metody. Při tom se však ani na okamžik nezapomnělo, i když to není všude výslovně zdůrazňováno, že jsou jiné stránky, že jsou náboženské úkazy povahy komplexní a teprve probadání těch, podniknuté s různých hledisk může vésti k jejich plnému ocenění. (Reik, „Probleme der Religionspsychologie“, str. 16.)

My, historičtí materialisté, také nepopíráme veliký význam všech speciálních věd pro výklad společenských zjevů s hlediska historicko-materialistického. Sám Engels praví, že historický materialismus nesmí býti

všeobecnou schematickou formulí, která by nás zbavovala těžké badatelské práce. Proces badání podřizujeme však jedné zásadě. Zde se praví něco zcela jiného. Psychoanalytická metoda jest rovnocenná všem ostatním metodám. Jinými slovy, vzniká teorie faktorů. V tomto případě se nesmí mluviti o psychoanalytické sociologii. Tomuto tvrzení dostává se větší váhy tím, že základní sociologické pojmy psychoanalysy, jak jsme měli možnost se přesvědčiti, se vyznačují takovou spletitostí, že význam metody se rovná nule. A konec konců má toto přesvědčení převahu u freudistů. Celá podstata věci však spočívá v tom, že popírajíce teoretické použití psychoanalytických metod v sociologii, fakticky bezstarostně užívají psychoanalytické metody v konkretním sociologickém studiu. Často ji opouštějí a prosazují pod vlajkou psychoanalysy docela jiná stanoviska, jak uvidíme později.

Názor o užití psychoanalysy na sociologické zjevy podléhá zřejmě stálému decrescendu. Kolnai na př. tvrdí, že psychoanalysa může vysvětliti jen některé sociální zjevy. Může vysvětliti jen takové zjevy, u nichž cit reality nehraje velkou úlohu: V první řadě mythy, pohádky a částečně náboženství. Aby obhájil psychologii, musí popříti společenskou povahu filosofických systémů. (Kolnai, str. 24.) Dobrá metoda, která může vysvětliti jen část zjevů (ideologie) patřících jednomu okruhu! Kolnai zdůrazňuje, že psychoanalysa nemůže vysvětliti politická hnutí. „Dále jest každá, i větší podrobnost, věcí politiky a nemá nic společného s psychoanalysou, která na př. v diskusích o pozemkové reformě nebo o návrzích stranického programu může říci srdečně málo.“ (Kolnai, str. 66.) Psychoanalysa nemůže tedy ničeho říci o oblastech, které marxisti pokládají za středisko dějin. Někdy se u freudistů probudí pocit významu historického materialismu a dělají se pokusy sjednotiti tyto metody, nikoli však ce-

stou dodávání materiálu psychoanalysou, nýbrž opět v duchu teorie faktorů, při čemž se dotyčný zjev vykládá částečně psychoanalyticky, částečně historicko-materialisticky. „Tento úkol (t. j. zkoumání sociálních zjevů) jest pořád obtížnější než badání o mytech, neboť tu prvky týkající se psychoanalysy, „cizí realitě", přenechávají více místa hospodářské zákonitosti a racionálním rozumovým uzávěrům (!!?) a kromě toho jsou s těmito tak mnohostranně spleteny, že jejich vybavení se nezdá nikterak snadným. Jak těžkým úkolem bylo by na př. objasniti ve vzniku kapitalismu podíl nějakého immanentního rozkladu středověku a podíl análního charakteru a jich souvislost."*) (Kolnai, str. 85.) Zde mají zjevně stejný podíl na výkladu kapitalismu jak rozklad středověku (hospodářská zákonitost), tak psychologie anální sexuality.

Při tom nesmíme to chápati tak, že freudisti přikládají psychoanalytickou teorii počátkům všech ideologií vzniklých tehdy, kdy člověk byl na vývojovém stupni mezi člověkem a zvířetem v užším smyslu, a potom zkoumají změny této ideologie v souvislosti s hospodářskou strukturou společnosti. Tudíž: Buď teorii faktorů, nebo čistě psychoanalytický výklad společenských zjevů, při čemž jest odstraněn historický materialismus jako „ekonomický mysticismus". (Kolnai, str. 64.)

Řekli jsme již dříve, že u mnohých freudistických autorů trpí víra v možnost užití freudistické metody na společenské zjevy stále rostoucím decrescendem. Nejbližší etapu tohoto decrescenda tvoří tvrzení, že psychoanalysa jest použitelná jen na regressivní, nikoli však analogické (na čáře pokroku postupující) společenské zjevy. „Psychoanalysa může s největším úspěchem podniknouti zkoumání takových útvarů, ve kte-

*) Pro freudisty jest kapitalismus sublimací anální erotiky. Zlato, mamonářství jest — sublimací lejna.

rých jsou realitě cizí tendence nejmocnější. Může se lépe přiblížiti davovým impulsům než sférám průmyslového vývoje. Obzvláště zdomácněla na poli regressí.“ (Kolnai, str. 85.) Proto věnuje Kolnai mnoho času a námahy psychoanalytickému studiu anarchokomunismu (který pro něj ostatně vůbec splývá s komunismem), jako typicky regressivního zjevu. Této analyse hodlám věnovati později ještě trochu času.

Zde bych chtěl sledovati další a konečnou etapu tohoto decrescenda. V „Psychoanalyse a sociologii“ praví Kolnai: „S neurotickými regressemi byly doposud srovnávány většinou primitivní společenské ideje a nikoli regrese současné společnosti. Nepochybně proto, že individuum, byť vyniká nad masu, zachovalo si pomocí sexuality čistou instanci druhovou neporušenější, než nějaká společenská skupina.“ Zde jest co nejjasněji vyjádřeno přesvědčení o nemožnosti užití psychoanalysy na společenské zjevy. Kolnai zde neklamně odděluje člověka „biologického“ od společenského a vidí jasně neudržitelnost všech pokusů, zatáhnouti biologismus do sociologie.

Z toho pochází to stálé kolísání a váhání ve výkladu sociálních zjevů, které jest nejzávažnějším důvodem neudržitelnosti nauky. Rád bych poukázal na to nejdůležitější. Náboženské zjevy mají u psychoanalytiků čtyři různé výklady. Freud přivádí náboženství v souvislost s tak zvanými nucenými představami a nuceným jednáním. Jádro náboženství tvoří rituál, souhra jednání, které se v určitou dobu opakují s vědomím jejich nutnosti, což jest rubem uvedené neurosy. Ve spise „Das Ich und das Es“ podává jiné vysvětlení vzniku náboženství: Souvisí s otcovským komplexem a s „nad-já“ a vyjadřuje se citem závislosti a morální nestálosti (produkt ztotožňování s otcem) dotyčného individua. „Snadno se dá ukázati, že ideální já dostačuje všem nárokům, které jsou kladeny na vyšší by-

tost v já-člověku. Jako náhradní útvar za otcovskou touhu dostává zárodek, z něhož se vytvořila všechna náboženství. Z úsudku o vlastní nedostatečnosti při srovnání „já" se svým ideálem, vzniká pokorný náboženský cit, na nějž se touživě věřící odvolává." („Das Ich und das Es", str. 44.) Zcela podle *výrobců závojů!*

Rank podává zcela jiný výklad náboženství. U něj jeví se náboženství jako průmět lidské sexuality. Původnímu sexuálnímu polymorfismu odpovídá náboženský polytheismus, který rovnoběžně se zužováním „pole sexuálního" přechází zvolna v monotheismus, jehož nástupkyní jest věda. Takto jest věda posledním článkem ve vývoji náboženství. Opravdu originelní teorie! Jak je možno s tohoto stanoviska vysvětliti existenci vědy v Řecku, kde byl nepochybně polytheismus? Mimo to jest taková teorie vzniku náboženství v rozporu s Freudovou teorií. Náboženství není formou sublimace lidské sexuality. Základním principem psychoanalytické teorie jest však tvrzení, že lidstvo jest až dosud sexuálně polymorfní. Podle toho nesměl by člověk vycházeti z polytheismu! Ostatně nesmíme tuto teorii náboženství bráti vážně. Rank ji potřeboval na jednom místě své knihy k udržení stylové linie tam, kde se atuor s láskou oddává Nietzscheovským výlevům. Později podává Rank ještě jeden výklad náboženství, v základě a úmyslu převzatý od Freuda, v provedení však opačný.

Reik, o němž budeme mluviti ještě podrobněji, uvádí vznik náboženství v souvislost s otcovským komplexem, ale v jiném smyslu než Freud. Zatím co je u Freuda náboženský cit výrazem pocitu zármutku nad zabitým otcem, jest náboženství u Reika ve spojení s náboženskými obřady výrazem nepřátelství zabitého otce k jeho dětem. Zde vládne duch pomsty vlastní semitským náboženstvím. Nucená jednání nehrají u něj

v konkretním zpracování velikou úlohu, třebaže o nich velmi mnoho mluví v teoretické předmluvě. Za to přejímá Rank ve svém náboženském badání velmi často stanovisko Frazerovo, kde jest psychoanalysa nezpůsobilá. Ostatně ani Freud není docela nezávislý na mnohých Frazerových myšlenkách.

U freudistů jest ještě jedna velmi podivná zvláštnost, která podává zjevný důkaz úplné náhodnosti jejich vývodů. Pro Freuda jest náboženství výrazem nutkavé neurosy, filosofie — výrazem paranoie (výrazem paranoie jest ostatně jak dále uvádíme také — marxismus). S takovýmto stanoviskem je srozuměn také Kolnai. Rank se však staví na opačné stanovisko: „Tvoření systémů, které rozšiřuje jako náboženská nebo mytologická fasáda průměty individuelních řešení konfliktů do vesmíru, nachází svůj patologický protějšek v myšlenkových stavbách mnohých paranoiků, narcistické ztotožňování s Bohem vrhá světlo na psychologii náboženství, zatím co postižený nutkavou neurosou ve své psychické struktuře jest blízký filosofovi...“ (Rank, „Der Künstler“, str. 60.)

Tak se mění psychoanalytická teorie konečně v systém několika pojmů, s jichž pomocí můžeme tvořiti dle libosti různé konstrukce. Vyjadřuje to vědeckost psychoanalysy a neúprosný determinismus, o němž často tlachají?

VIII.

„Zlatým hřebem Freudovy nauky jest jeho teorie oidipského komplexu nebo otcovského komplexu, kterou autor rozvíjí v mnohých svých dílech, nejjasněji a nejurčitěji však v „Totem und Tabu“. Široce vzato jest tato teorie sama pokračováním stejné teorie Robertsohna Smitha, který ji však s opatrností sobě vlastní nazývá pouze hypothesou. Podstata této nauky jest tato. Synové rodin mají incestuosní touhu po matce,

tak jako na druhé straně dcery mají incestuosní pud k otci. Takové pudy existují též mezi bratry a sestrami. V pratlupě, která jest podle Freuda počátkem společnosti, byli synové pro matku na otce žárliví a viděli v něm soupeře. Tento pocit žárlivosti stále rostl a změnil se konečně v silné nepřátelství. To konečně syny přimělo k tomu, že se vzájemně dorozuměli a společně otce zabili. Vražda však úkol nerozřešila. Bratři, osvobození od soupeřství otcova, stali se sami s oupeři, změnili se sami všichni v otce. Tato okolnost je nutila brániti se incestuosním pudům vůči matce a dala základ exogamii. Na druhé straně vyvolávalo v nich zavraždění otce výčitky svědomí: Osobnost mrtvého, která byla dříve předmětem nenávisti, změnila se v předmět úcty a touhy. Bratři se rozhodli, že se ve jménu otcova symbolu sjednotí, semknou se dohromady, což bylo možno díky zavedení exogamie. Symbol otce se změnil v prvek tvořící společnost: To přimělo bratry k tomu, že se podřizovali představenému tlupy, který se stal ztělesněním postavy otcovy ve formě mrtvého — praotce tlupy. Otec dal popud k náboženství. Není vůbec oblasti společenského života, kde Freud a jeho stoupenci neuplatňovali otcovský komplex, který se stal koníčkem psychoanalysy.

Toto zavraždění otce a po něm následující převrat byly asi jakýmsi prahříchem lidstva a uskutečnily se bez výjimky ve všech hordách. Ozvuky tohoto zavraždění zachovaly se v četných legendách, v nejčistší formě v řeckém mythu o Oidipovi, který zabil otce a oženil se s matkou, odkud pochází jméno komplexu. Oidipský komplex jest freudistické axioma, jehož se užívá dogmaticky, pro něž se nikde neuvádí důvod, axioma, na němž spočívá stavba četných konstrukcí. Zatím to však je čistá fantasie! Sám Freud a jeho stoupenci nedovedli svou myšlenku do konce. Proč mluví vždycky o komplexu otcovském a nikdy o ma-

teřském? Vždyť přece předpokládají i u dcer incestuosní pud k otci. Tento incestuosní pud musil by přece vyvolati také takovou tragedii, podobnou tragedii Oidipově. Proč na ni nezůstala žádná vzpomínka? nebo se to snad může vysvětliti tak, že jelikož jest žena „slabším" pohlavím zůstaly její tragedie nezpozorovány? Tomu však odporuje existence matriarchátu (a nikoli jen práva mateřského). Na základě mateřského komplexu by se mohla vybudovati celá sociologická stavba, která by při patřičné obratnosti a rozumové hře pravděpodobně mohla uzráti ve vnější výsledky. Vždyť přece freudisti docházejí totožných výsledků i když vycházejí z opačných předpokladů. (Paranoia-filosofie, nutkavá neurosa-náboženství, paranoia-náboženství, nutkavá neurosa-filosofie!) Jen chtít! Vždyť sám Freud řekl, že veliká vášeň jest pramenem nejpřísnější logiky (vášeň, která nesnese odporu)! Ostatně porušil sám Freud čistotu své teorie. Podle jeho vlastní teorie jest každý člověk bisexuální. Hraje současně úlohu syna a dcery. Tato malá okolnost zaplétá velikou měrou logické vývody systému, což si Freud sám uvědomuje, jsa poněkud znepokojen osudem své teorie ve své práci „Das Ich und das Es", str. 38—39. „Toto zasahování bisexuality ztěžuje velmi hádanku volby objektu a její pochopitelný popis." A na takovém křehkém základu jest vystavěna celá teorie: Neznepokojujte se však! Najdou se lidé, kteří i na bisexualitě vytvoří zdařilou synthesu. Jakou cenu má jen takový Rank! Zde aspoň jedna z možných synthes: Jest známo, že dříve měli mužští bohové své protějšky ženského rodu. O tom na stech stránek až do ohluchnutí vypravuje čtenáři známý Frazer. Je něco snadnějšího než použíti teorie bisexuality zde a vytvořiti pomocí freudistického pojmu projekce novou teorii mythologie. Jsou ambivalentní city, podle Freuda potřebné, nutné pro každou bise-

xualitu? Podle libosti! Nejsou vztahy mezi Diem a Herou ztělesněním abbivalence? (Ilias, zpěv I., III. atd.)

Zatím se může otcovský komplex vysvětliti jinak, bez pomoci libovolných Freudových kombinací. Frazer tak činí na stránce 233. své knihy: „The golden bough". Zkrácené vydání. Londýn Macmillian 1923. Tam praví: „Mezi příběhy, které se vyprávěly o Kinerovi, praotci králů, knězi z Pafosu a o otci Adonisově, musí některé vzbuditi naši pozornost. Předně se vypravuje, že překvapil svého syna Adonise v incestuosním poměru se svou vlastní dcerou Mirrou v den svátku bohyně žní; při těchto svátcích musily ženy v bílých šatech obětovati snopy obilí jako první plody žní a zdržovati se po devět dní pohlavního styku. Podobné případy incestu králů s dcerami jsou předmětem mnohých vypravování. Zdá se nepravděpodobným, že by takové vyprávění nemělo podkladu, nebo že by bylo výrazem náhodných výbuchů nepřirozených vášní. Jsme nakloněni věřiti, že spočívají na praxi, která se v určitých případech vyskytuje ještě dnes. Stává se ještě nyní často, že v zemích, kde jen ženy jsou z krve královské a kde král vykonával svůj úřad jen díky svému sňatku s korunní princeznou, která byla skutečnou vládkyní, oženil se princ se svou vlastní sestrou, korunní princeznou, aby její rukou obdržel také korunu; neboť kdyby tomu tak nebylo, mohla titul královský dáti jinému muži, třeba cizinci. Nebylo právě toto dědické právo motivem incestu s dcerou? Je to přece přirozený závěr pro princip, že král musí vzdáti se trůnu, zemře-li jeho žena, jelikož jej dostal jen díky sňatku s ní. Bylo-li však toto manželství skončeno, končilo tím také právo na trůn a přecházelo na muže jeho dcery. A proto zbývala králi po smrti jeho manželky jen jedna cesta chtěl-li podle zákona dále vládnouti, manželství s dcerou. Jen tak mohl podržeti svůj titul, kterého se mu dostalo dříve, díky

její matce.“ Podobně mohl syn, který byl oddán se sestrou, po její smrti podržeti hodnost královskou jen pomocí sňatku s matkou. (Případ Oidipův!) Ostatně se nevyskytoval sňatek s matkou jen v královské rodině v době matriarchátu. Poslyšme, co dovozuje Ernst Grosse ve své knize „Formy rodiny a formy hospodářství“: „V dřívějších dobách však byla žena svou kupní cenou tak pevně vázána, že po smrti jejího manžela byla za všech okolností předána s celým ostatním jměním dědicovi. Byl-li dědic ještě dítětem, musily vdovy čekati na jeho plnoletost. (Ratzel.) Vidíme, že tyto skutečnosti jsou zcela zřejmé.“ (Strana 117.)

Královský syn nemohl býti následníkem královské moci, jelikož tuto měla dcera. Musil se buď dopustiti incestu nebo se oženiti s nějakou cizí princeznou, t. j. opustiti domov. V pozdějších dobách, když matriarchát již vymizel, nemohli potomci tento zjev pochopiti. A tehdy, praví Frazer, povstalo vyprávění o vraždícím synovi. Kombinací těchto dvou možností jest legenda o Oidipovi. Jejím podkladem jest matriarchát a mateřská posloupnost, nikoli však freudistická metapsychologie pohlaví.

Na této metapsychologii pohlaví spočívá u Reika celá psychologie a filosofie náboženství. (Reik, „Probleme der Religionspsychologie“.) Již z dřívějšího rozkladu vysvítá, jakou má cenu. Reik pozoruje hlavně tak zvaná synovská náboženství, t. j. náboženství, jichž střed tvoří obdiv syna k Bohu-otci. (Prometheus, Kristus, Mojžíš v Reikově interpretaci, Dionys, Attis a j.) Obyčejně jest syn později svržen a potrestán, při čemž často na základě freudistické zbásňovací teorie osobnost otcova časem splývá s osobností synovou. Frazer však dokázal, že tyto legendy o smrti synově, Bohu-otci mají své kořeny v primitivní magii.

Podle Frazera byla počátkem náboženství magie, která se dělí na tak zvanou napodobovací a dotykovou

(contagious magic). Vznik magie jest úzce spojen s hospodářskými poměry oné doby. Osobností magovou byl jak král, tak bůh a kněz. V oné době však panovala víra, že magická moc časem mizí. Aby se uvarovali možnosti neštěstí, které by mohlo vzniknouti ztrátou magické moci u krále, nutili jej poddaní, aby bojoval s každým, kdo by si přál proti němu vystoupiti, popírati jeho magickou moc a chtěl jej nahraditi. Později byla stanovena určitá lhůta, po jejímž uplynutí magická moc zmizela, pročež byl bůh-mág za hojných obřadů usmrcen. Na ostrově Kretě bylo ještě v klasické době ukazováno na sta hrobů Diových. Mohl ujíti smrti jen tím, že zabil svého syna a vypil jeho mladou krev. Toto obětování syna jest praobrazem synovských náboženství. (Náboženství synů-vykupitelů.) Bylo podkladem biblické legendy o Isákovi a nikoli, jak tvrdí Reik, pomsta otce na synovi za jeho incestuosní pud k matce.

Frazerovy myšlenky jsou freudistům známy, tito se však ani jednou nepokusili, vyjádřiti jasně svůj poměr k nim: Nepokusili se na př. ani jednou použíti myšlenkových pochodů Frazerových o incestu a otcovském komplexu. Za to jich užívají hojně tam, kde jejich vlastní systém má trhliny. Tak na př. zavádí Freud Frazerovy myšlenky o magii do svého systému pod jménem idey „všemocnosti myšlenek", kterou vykládá mnoho zjevů života pradávné společnosti. U Freuda však neruší aspoň toto zavedení Frazerových ideí vnější harmonii jeho stavby. Naproti tomu vede u Freudových žáků užívání Frazerových ideí k obrovskému logickému daltonismu. Tak na př. staví „geniální" Rank dvě teorie o vzniku umění: Jednu sexuální, druhou spočívající na myšlenkách magie. Když věnoval svou celou knihu psychoanalytickému badání o podstatě umělcově a umění, prohlašuje najednou, že umění je spojeno s vírou v magii, s přesvědčením, že

vlastnictví obrazu nějakého zvířete nebo věci zároveň znamená také panství na tímto zvířetem nebo předmětem. Rank neodpovídá na otázku, která domněnka jest podle jeho mínění správná, to přenechává čtenáři. Ostatně je to typickému literátu Rankovi úplně lhostejno. Frazerovy myšlenky jsou na venek velmi přitažlivé, neméně než freudistická sexuální metapsychologie. Logika? V naší době jest logika již dávno zastoupena snahou po efektu a správnost myšlení nahradil intelektuální trh...

IX.

Měli jsme již možnost přesvědčiti se, že psychoanalysa má universalistické tendence, že usiluje o to, aby se změnila v jakýsi druh budoucího náboženství. Jako taková musila se změřiti s marxismem a vyjádřiti svůj poměr k němu. Tuto práci obstaral Kolnai (nepočítaje Adlera, Federna a jiné) ve své knize „Psychoanalysa a sociologie". Tato kniha jest jedním z nejničemnějších paskvilů proti marxismu a revolučnímu hnutí proletariátu vůbec. Všechny motivy z opery l'uomo delinquente, které buržoasie uvedla v pohyb v boji proti socialismu, blednou a nesnášejí srovnání s listy Kolnaiovými. Zde mluví jen slepá zlost, takže dokončíme knihu s pocitem nevyslovitelného hnusu. Nějaká elementární nenávist přiměla autora, aby hromadil hloupost na hloupost, sahal k takovým rozporům, že u srovnání s nimi se jeví myšlenkový rozklad Kautského jako vrchol logické důslednosti.

Autor mluví v první řadě o anarchokomunismu, což však na věci nic nemění z těchto důvodů: Předně autor nerozeznává jasně různé proudy v socialismu a za druhé přechází při svých vývodech nevědomky (nebo vědomě) ku kritice komunismu, i když mluví na venek o anarchokomunismu a za třetí uvádí bolše-

vismus jako odrůdu marxismu a anarchismu a tomu (zvláště bolševismu v Rusku) věnuje závěrečné stránky své knihy. Na druhé straně jsou všechny tyto vývody cenné jako vzor freudistické sociologie: Odhalují celou její ubohost.

Především musí býti zdůrazněno, že Kolnai se dívá na všechna socialistická hnutí jako na hnutí regressivní. Snaha po socialismu — jest snaha společnosti dostati se zpět k prazákladu. Tento základní principielní názor a východisko dává klíč k rozřešení jednotlivostí. Viděli jsme již dříve, že stát jest projekcí otcovského komplexu. Bude tudíž anarchismus výrazem nenávisti vůči otci. Na této tkanině vyšívá Kolnai vzorce své sociologie anarchismu. Bomba anarchismu jest — symbolem původního zabití otce. Nenávist k otci však je provázena incestuosním pudem k matce. Tento tvoří druhou součást anarchismu — komunismus. Komunismus jest výrazem snahy po splynutí s matkou, věčná touha po návratu do útrob mateřských. Komunismus se snaží ukouti všechny lidi v jedno, stmeliti je v nedělený celek, podobně jako bratři po zavraždění otce usilují o to, „utonouti" v těle matčině. Tato touha po útrobách matčiných jest zvláště patrná v agrárně-komunistických směrech, jelikož, jak je známo, země jest symbolem matky. S tímto srovnáním matky — a země provádí Kolnai žonglérské kousky, až je z toho člověku špatně!

Anarchismus se vyznačuje přísnou vnější logikou: Již láska k výrobě bomb, „techničnost" anarchistů, jest důkazem této logiky. Logicismus anarchistů jest — výrazem síly milostné vášně k matce, která nesnese odporu („touto logikou jest logika vášně, nesnášející fysicky odporu"). Tak jest slovní hříčkou vyřešen problém kulturní struktury velikého revolučního hnutí!

Komunismus a anarchismus jsou formy společenských neuros typu šílenství: Komunismus má se k anarchismu jako se má paranoia k parafrenii. (Dementia praecox.) Následuje obraz třídní psychologie proletariátu; revolučnost praletářských mas jest vysvětlitelna tím, že proletariát jako třída nahromadil během staletí velikou zásobu libida, neuvědomělých sexuálních pudů, které se pro jeho nízkou kulturní úroveň nedaly sublimovati, a které nyní usilují velikou silou o vysvobození. Zvláště ruský proletariát sublimuje nyní po říjnové revoluci své sadistické pudy. Převzal teď v Rusku úlohu někdejších normanských knížat dobyvatelů.

Podle svého kulturního významu jest komunistické dělnické hnutí pokus o návrat do dětského stavu. Heslo komunismu: Pracuj podle svých schopností, přijímej podle svých potřeb, jest — čistě infantilní! Vyvolává obraz „hodného" dítěte. Tato „infantilita" komunismu vyjadřuje se ještě tím, že si představuje práci v budoucnosti jako nějakou hru. (Zde se Kolnai odvolává na Kautského.) U komunistů není té přísné hedoniky práce, která jest vlastní vysoce vyvinutým společnostem, na její místo vstupuje psychologie učení a hraní. Zcela jako u dětí! Komunismus nepopírá moderní, vysoce vyvinutou techniku, naopak chce ji ponechati i v budoucí společnosti, chce však zničiti organisaci technikou vyvolanou. Komunistická společnost jeví se komunistům jako společnost s ohromně vyvinutou technikou, ale slabou společenskou organisací. To jest druhou známkou infantilismu (návrat k psychologii dítěte) komunistů. Můžeme jej definovati jako víru ve všemohoucnost myšlenky, vlastní všem divokým národům, žijícím v periodě magického světového názoru!

Výrazem paranoie jest také „mašinismus" komunistů, důkaz jejich logicismu. Sklon k „mašinismu" ko-

ření částečně také v urethrální infantilní erotice.*)

Základ marxistické nauky, historický materialismus, jest jednak jen parafrází kapitalistického mamonářství (kapitalismus není podle Freudovy nauky ničím jiným než výrazem anální erotiky), na druhé straně vzkříšení Hegelovy feudální koncepce. Celý rozdíl spočívá v tom, že marxismus na místo Hegelovské idey postavil „mystické" hospodářství. Komunismus jest vlastně neofeudalismem.

Marxismus se vyznačuje vírou v dějinnou úlohu proletariátu. Tato víra jest jen jedním z druhů výrazu široce roztříštěného motivu výlučně vykupitelské úlohy nejmladšího syna nebo vůbec méněcenné, „duševně chudé" osobnosti. Tento motiv jest jen „fantasií přání" dítěte, které bez ohledu na svou slabost a sexuální méněcennost doufá, že v boji o matku otce porazí. Neustálé nářky na utiskování dělnické třídy buržoasií jsou — sublimací stihomamu.

Marxova přísná dialektika, sevřenost jeho teorie hodnoty jsou také výrazem paranoie, která spolu s mystickou vírou v úkol proletariátu přijímá formu náboženské paranoie. Vrchol paranoie a parafrenie slezl Fourier!

Revisionisti, Bernstein atd., jsou ceněni trochu výše. Pro ně Kolnai stvořil dokonce „vlastního" Marxe, který se náhle stává antimilitaristou! Nižší jest ocenění syndikalismu. Za to však nenalézá autor měřítka pro bol-

*) Vznik moderní hydrostatiky v sev. Italii v 16. a 17. století, který jest podle vysvětlení historického materialismu v souvislosti s kanalisačními a zavodňovacími pracemi v Lombardii a potřebou regulace divokých alpských toků, představují si freudisti jako vědeckou sublimaci uretrální erotiky. Již samo postavení těchto dvou výkladů rozhoduje o naprostém propadnutí druhého. Je zajímavo poznamenati, že Mach, který byl z počátku freudistou, zřekl se psychoanalysy, když se počaly vynořovati freudistické výklady vývoje mechaniky.

ševismus, který Kolnai již v roce 1920 nazývá leninismem. Leninismus jest vlastně válečnou psychosou a může býti vysvětlen jen v souvislosti s válkou! Jest — úžasnou směsí výparů krve a logaritmů. (Kolnai, str. 143.) Otcovský komplex dochází výrazu v tom, že bolševismus pronásleduje kapitalisty a obchodníky — symboly svých otců, aby tím nerušeněji vyvíjel svůj caesarismus, který jest založen na novém principu otce. (Kolnai, strana 145.) Leninistická koncepce, podle které má po zesíleném teroru přijíti bezstátní ráj, není ničím jiným než mystickým schematem: Introverse — znovuzrození. Neobyčejný vzrůst militarismu u bolševiků a jiné příznaky (přivlastnění feudální politiky jesuitismu, úplatkový systém, agenti atd.) dokazují, že zbolševisování světa by se rovnalo jeho atomisaci!

Heslo: „Proletáři všech zemí spojte se!" není ničím jiným než třídním výrazem homosexuality!

Konečně podává autor „klasickou" synthesu: Ve skutečnosti jest třeba chápati bolševismus jako zvláštní feudální střední cestu mezi přímočarou regressí anarchismu a paranoidní regressí marxistického socialismu. (Kolnai, str. 144.)

Autor pokládá bolševismus za specificky ruský zjev a poukazuje na „hlubokou" historicko-filosofickou, „rasově psychologickou" studii Hessovu (Bratři Karamazovi" nebo „Zánik Evropy" — „Neue Rundschau", 1920), podává tuto definici bolševismu: „Bolševik jest přechodný typ mezi evropským proletářem a „ruskou duší". Ruská duše jest však výrazem regresse, návratu v asijskou vlast, v pramáti (oidipský komplex), odporu proti každé ethické normě, jednoty dobra a zla. Slovem „nebezpečný, dojemný, nezodpovědný, při tom jemnocitný, měkký, snivý, krutý, *hluboce-dětský* ruský člověk". Kruh jest uzavřen. Porodníkem psychoanalysy se stal Merežkovský!!!

Ostatní autoři opakují totéž, jen s menší výrazovou silou. Nemůže tomu ani býti jinak, jelikož oidipský komplex musí tvořiti pro psychoanalysu východisko jejích sociologických konstrukcí. S popřením této myšlenky hroutí se také celá psychoanalysa.

Nakonec chci ještě uvésti freudistický výklad Napoleonova vystoupení na jevišti dějin, podaný Jekelsem („obrat v životě Napoleonově"). Kritickým momentem Napoleonovým bylo jeho odpadnutí od Paoliho a vypovězení války Anglii francouzské republice. Tajná vyjednávání Paoliho s Angličany vyvolala v Napoleonovi odpor k představě: attaquer la patrie avec les étrangers (napadnouti vlast cizinci) a svésti „matku dohromady s cizincem". Francie hrála u Napoleona roli matky. Smrt Ludvíka XVI. a tím osvobození matky od soupeře, otce, byla pro Napoleona signálem k jednání. Také zde se stala snaha po incestu klíčem k mohutnému historickému dramatu.

*

Freudisti jsou hrdinné povahy. Jsou deterministy a počítají se zjevem socialismu jako s nevyhnutelnou skutečností. Na věci nic nemění to, že socialismus jest výrazem degradace a rozpadu společnosti. Oni neznají sentimentů. Četli Spenglera, jeho kniha nebyla napsána nadarmo. Socialismus jest nutným „momentem" v jejich historiosofii. Socialismus, který jest návratem lidstva k dětství bude koncem i začátkem nové epochy. Silný, primitivní přírodní národ potlačí vysoce kultivované národy. (Rank.) Dějiny začnou znova.

V posledních dnech před velkou francouzskou revolucí počala francouzská přesycená aristokracie najednou sníti o přirozenosti. Idylický Greuze a silný, samorostlý, pevný, přirozený Číňan — staly se jejími modlami.

Není tato shoda příznačnou?

w. reich:

dialektický materialismus a psychoanalysa[1])

Unter dem Banner des Marxismus III. 5.

I. předběžné připomenutí

Úkolem tohoto pojednání jest zkoumati, zda a jak daleké vztahy má Freudova psychoanalysa k *Marxovu* a *Engelsovu* dialektickému materialismu. Na odpovědi, kterou můžeme dáti na tuto otázku, bude záviseti, je-li tu základ pro diskusi o jejích vztazích k proletářské revoluci a třídnímu boji. Nečetné příspěvky k thematu „Psychoanalysa a socialismus", které doposud v literatuře nalézáme, trpí tím, že diskuse postrádá buď patřičné orientace v psychoanalyse nebo v marxismu. Na marxistické straně byla částečně oprávněná kritika užití psychoanalytických poznatků v nauce o společnosti. Nečetné příspěvky psychoanalytiků k tomuto thematu, vyjímaje dva články *Bernfeldovy*[2]), postrádaly patřičné orientace v základních otázkách dialektického materialismu a mimo to zanedbávaly úplně ústřední otázku marxovské sociologie, třídní boj. Tím se staly nepotřebnými pro marxistického sociologa stejně jako je pro psychoanalytika nepotřebným pojednání o psychologických problémech, které se nezmiňuje o teorii libida.

---

[1]) Redakce „Unter d. Banner d. M." upozorňuje, že nesdílí autorem podávaného výkladu a ocenění Freudovy nauky. Podrobná kritika tohoto článku následuje v příštím čísle našeho časopisu.

[2]) Srov. „Psychoanalysa a socialismus?", „Der Kampf", 1925 a „Ist die Psychoanalyse eine Weltanschauung" časopis pro psychoanalyteckou pedagogiku, 1928.

Nejméně potěšitelným výrobkem tohoto druhu jest *Kolnaiova* „Psychoanalysa a sociologie“,[3]) práce autora, který zatím, aniž by byl kdy býval skutečným analytikem, zakotvil u *Schelera*, když se byl oficielně, bohužel nikoli již před sepsáním svého pamfletu o sociologii, zřekl psychoanalysy, poněvadž — podle jeho výroku — neodpovídala již jeho názorům... Jeho práce se hemží nesprávnými metafysickými a idealistickými výklady skutečností objevených psychoanalysou; pro tuto diskusi nepřichází v úvahu. *Jurinec*, který učinil Kolnaiovu práci východiskem kritiky psychoanalysy, představil jej omylem jako „jednoho z nejhorlivějších žáků Freudových“.[4])

Nemůžeme se zde podrobně obírati *Jurincovou* prací, musíme však k zásadnímu objasnění předeslati, že odmítavé kritisování psychoanalysy marxistickými teoretiky jest ve dvou bodech oprávněno.

1. Jakmile opustíme vlastní půdu psychoanalysy a zvláště když se pokoušíme o její užití na problémy společenské, stává se z ní ihned světový názor. Vystupuje pak jako jakýsi psychologický světový názor, hlásající vládu rozumu, proti marxistickému a činí si nárok na to, že může rozumným řízením lidských vztahů a výchovou k uvědomělému ovládání pudového života připraviti lepší společenské bytí. Tento utopický racionalismus, který nadto prozrazuje individualistické pojetí společenského dění, není ani originelní ani revoluční a kromě toho ještě přesahuje oprávnění psychoanalysy. Podle definice svého tvůrce jest totiž psychoanalysa jen psychologickou metodou, která se pokouší přírodovědeckými prostředky popisovati a vykládati duševní život jako zvláštní obor přírody. Jeli-

[3]) Mezinárodní psychoanalytické nakladatelství, 1923.
[4]) „Psychoanalysa a marxismus“, „Unter dem Banner der Marxismus“, I. roč., 1. seš., str. 93.

kož psychoanalysa není světovým názorem a nemůže takového názoru vyvinouti, nemůže ani nahraditi ani doplniti materialistického pojetí dějin. Jako přírodní věda jest neslučitelná s *Marxovým* pojetím dějin.

2. Vlastním předmětem psychoanalysy jest duševní život lidí ve společnosti. Duševní život masy přichází pro ni v úvahu jen potud, pokud v mase vystupují individuelní zjevy (snad problém vůdce), dále pokud může projevy „duše davu" jako strach, paniku, poslušnost atd., vykládati ze svých zkušeností na jednotlivci. Zdá se však, že jest jí zjev třídního uvědomění sotva přístupný a problémy toho druhu jako davové hnutí, politika, stávka, které patří do sociologie, nemohou býti předměty její metody. Nemůže tedy nahraditi nauku o společnosti ani sama ze sebe ji rozvinouti. Může se však státi jaksi ve formě sociální psychologie pomocnou vědou nauky o společnosti. Mohla by snad odkrýti irracionální pohnutky, které pohnuly povahu vůdcovskou, aby se připojila právě socialistickému hnutí,[5]) může dále sledovati působení společenských ideologií na duševní vývoj jednotlivcův. Marxističtí kritikové mají tedy pravdu, vyčítají-li některým zástupcům psychoanalysy, že se snaží vyložiti věci, které se touto metodou vyložiti nedají, nejsou však v právu, ztotožňují-li metodu s těmi, kteří ji používají a svádějí-li na ni jejich chyby.

Tyto dva uvedené body vedou k nutnému, v marxistické literatuře však ne vždy jasně vystupujícímu rozlišení mezi marxismem, pokud je naukou o společnosti, tedy vědou a marxismem pokud je filosofickou metodou a světovým názorem.[6]) Marxistická sociologie

[5]) Srov. E. Kohn, „Lasalle der Führer". Int. Psychoanalytischer Verlag, 1926.

[6]) Přirozeně nedá se prakticky odloučiti metoda od vědy, prolínají se vzájemně. Rozlišení slouží jen pro ujasnění pojmů.

jest výsledkem užití marxistické metody na poli společenského bytí. Jako věda jest psychoanalysa souřadná s Marxovou naukou o společnosti: ona pojednává o duševních zjevech, tato o společenských. A jen pokud jest třeba zkoumati společenské skutečnosti v duševním životě nebo naopak duševní jevy v životě společnosti, jsou obě vědy v dočasném vzájemném poměru pomocných věd. Marxismus nemůže tedy také vysvětliti zjevy neurotické, poruchy pracovní schopnosti nebo pohlavního výkonu. Jinak je tomu v poměru k dialektickému materialismu. Zde jsou jen dvě možnosti: Buď mu psychoanalysa jako metoda odporuje, t. j. byla by idealistickou a ne dialektickou, nebo se dá dokázati, že psychoanalysa byť nevědomky jako tak mnohé přírodní vědy, ve skutečnosti ve svém oboru objevila materialistickou dialektiku a rozvinula teorie jí odpovídající. Pokud jde o metodu, může psychoanalysa marxismu jen odporovati nebo se s ním shodovati. V prvním případě, to jest nejsou-li její výsledky dialekticky materialistické, musí ji marxista odmítnouti, v druhém případě však ví, že má před sebou vědu, která není v rozporu se socialismem.

S marxistické strany byly proti psychoanalyse jako vědě v socialismu neoprávněné předneseny dvě námitky.

1. Jest prý úpadkovým zjevem hynoucího měšťáctví. Tato námitka prozrazuje trhlinu v dialektickém myšlení o psychoanalyse. Což nebylo také marxistické učení „úpadkovým zjevem" měšťáctví? Bylo „úpadkovým zjevem", poněvadž by nikdy nebylo mohlo vzniknouti, nebýti rozporu mezi produktivními silami a kapitalistickými výrobními poměry, ale bylo poznáním a tím zároveň myšlenkovým zárodkem nového hospodářského řádu, který se vyvíjel v lůně starého. Sociologické postavení psychoanalysy probereme po-

zději důkladněji, tuto námitku však vyvrátíme nejlépe slovy marxisty Wittfogela:[8])

„Jednotliví marxističtí kritikové — ‚obrazoborci' — usnadňují si velmi posuzování existující vědy. S obšírným gestem zabručí ‚Měšťácká věda!' a tím je pro ně celá věda odbyta, problém vyřešen. Takováto metoda (pametoda!) pracuje zbraněmi barbarů. Od Marxe a jeho dialektického způsobu myšlení nemá nic kromě jména — bohužel. Dialektik ví, že kultura není jednotná jako měřice hrachu, nýbrž že každý společenský řád má své rozpory a že v jeho lůně jsou v zárodcích připravena východiska nových společenských epoch. Pro dialektika není tedy nikterak méněcenným a pro budoucí společnost nepotřebným všechno, co bylo v měšťácké době měšťáckýma rukama vytvořeno."

2. *Psychoanalysa jest prý vědou idealistickou.* Trochu více věcné znalosti bylo by kritiky uchránilo tohoto úsudku a při trošce objektivnosti vůči této disciplině nebyli by mohli zapomenouti, že každá i sebe materialističtěji založená věda získává a musí získávati v měšťácké společnosti idealistické úchylky. Při tvoření teorie, která je jen na krok vzdálena od empirie, jest idealistická úchylka pochopitelná a nepraví nic o pravé povaze vědy. *Jurinec* vynaložil mnoho práce na to, aby vyškrtal idealistické odchylky psychoanalysy; zajisté jsou takové odchylky a jest jich velmi mnoho, ale jest otázkou, jaké jsou prvky teorie, základní pojetí duševních pochodů.

Často jest zmínka o psychoanalyse ve spojitosti s diskusí reformistických směrů v politice (Thalheimer,

---

[7]) O pojmu „proletářské" a „měšťácké" vědy, srov. Wittvogel, „Die Wissenschaft in der bürgerlichen Gesellschaft". Malikverlag.

[8]) Wittvogel, „Die Wissenschaft in der bürgerlichen Gesellschaft", str. 18.

Deborin). Jádrem této spojitosti jest, že se reformističtí filosofové rádi dovolávají psychoanalysy, dokonce de *Man* skutečně vyložil psychoanalysu reakčním způsobem proti marxismu. Já však tvrdím — a mohu se zde odvolati na levé marxisty — že chce-li kdo, může reakčně vykládati i „Marxismus" proti marxismu. Skutečnému znalci psychoanalysy by však nikdy bylo nenapadlo spojovati de *Manovu* „psychoanalysu" s psychoanalysou Freudovou, jako to učinil Deborin.[9]) Co má de Manův sentimentální myšlenkový socialismus společného s teorií libida, byť se odvolával na psychoanalysu, které nikdy neporozuměl? V posledním odstavci se pokusím objasniti, že s psychoanalysou se v rukou reformistů stává totéž co s ortodoxním marxismem, že se totiž splošťuje a rozřeďuje.

Pojednáme postupně o těchto otázkách:

1. Materialistický základ psychoanalytické teorie.
2. Dialektika v duševním životě.
3. Sociologické postavení psychoanalysy.

II. materialistické poznatky psychoanalysy a některé idealistické úchylky

Dříve než poukážeme na veliký pokrok, kterým je psychoanalysa v materialistickém směru proti převážně idealistické a formalistické psychologii, musíme se odloučiti od mylného „materialistického" pojetí duševního života, rozšířeného značně též v marxistických kruzích. Je to mechanistický materialismus, asi tak jak byl zastupován francouzskými materialisty osmnáctého století a *Büchnerem* a který pokračuje ve vul-

[9]) Deborin, „Nové tažení proti marxismu" „Unter dem Banner des Marxismus", roč. II., seš. 1.—2.

gárně-marxistických pojetích.[10]) Tento tvrdí, že duševní jevy samy nejsou materielní a že důsledný materialista nemá spatřovati ve všem duševním jen tělesné pochody. Takovým materialistům jeví se již pojem „duše" jako idealistický a dualistický omyl, což jest nepochybně krajní reakcí na platonský idealismus pokračující v měšťácké filosofii. Tvrdí se, že duše není skutečná a materielní, nýbrž jí odpovídající tělesné, tedy nikoli subjektivní, nýbrž objektivní, měřitelné a zvažitelné skutečnosti. Mechanický omyl spočívá v tom, že je ztotožňováno měřitelně, hmatatelně a zvažitelně hmotné s materielním.

„Hlavním nedostatkem všeho dosavadního materialismu — praví Marx[11]) — jest, že předmět, skutečnost, smyslovost jest pojímána jen ve formě *objektu* nebo *názoru;* nikoli však jako *lidská smyslová činnost, praxe,* nikoli subjektivně. Tím se stalo, že *činná* stránka byla rozvinuta na rozdíl od materialismu idealismem, avšak jen abstrakně, jelikož idealismus přirozeně nezná skutečnou smyslovou činnost jako takovou. Feuerbach chce smyslové od myšlenkových objektů skutečně odlišné objekty; nepojímá však sám lidskou činnost jako činnost *předmětnou.*"

---

[10]) „Materialismus minulého století byl převážně mechanistický, poněvadž ze všech věd tehdy jedině mechanika ... došla jistého ukončení. Chemie existovala jen ve své dětské flogistické podobě. Biologie byla v plénkách; rostlinný a zvířecí organismus byl zkoumán jen zhruba a byl vykládán čistě mechanickými příčinami; jako pro Descarta zvíře, tak byl pro materialistu XVIII. století člověk strojem. Toto výlučné užívání měřítka mechaniky na věci chemické a organické povahy, u nichž mechanické zákony sice platí, ale jsou zatlačovány do pozadí jinými vyššími zákony, tvoří specifickou, v oné době však nevyhnutelnou omezenost klasického materialismu." (Engels, „Feuerbach". Verlag für Literatur und Politik. Str. 32 f.)

[11]) Dodatek k Engelsovu „Feuerbachu", Marxistische Bibliothek, sv. III., str. 73.

Otázku předmětnosti, tedy materielní skutečnosti duševní činnosti (lidského myšlení")pokládá Marx za otázku čistě scholastickou, je-li oddělena od praxe. Ale: „Materialistické učení, že lidé jsou produkty okolností a výchovy, změnění lidé tedy produkty jiných okolností a změněné výchovy, zapomíná, že okolnosti jsou měněny právě lidmi a že vychovatel sám musí býti vychován," praví Marx.[12])

O popírání materielní skutečnosti duševní činnosti není u Marxe řeči. Uznáme-li však jevy lidského duševního života za prakticky materielní, musí býti zásadně také připuštěna možnost materialistické psychologie, byť by tuto duševní činnost nevysvětlovala organickými pochody. Nejsme-li tohoto názoru, není zde podkladu k marxistické diskusi o čistě psychologické metodě. Pak nesmíme také mluviti o třídním uvědomění, revoluční vůli, náboženské ideologii atd., nýbrž čekati, až chemie sestaví příslušné tělesné pochody do vzorců nebo reflexologie objeví příslušné reflexy. Jelikož takováto psychologie musí nutně uváznouti v kausálním formalismu a nepronikne k praktickému obsahu představ a citů, nebudeme ani o vlas více rozuměti tomu, co je to slast nebo bolest nebo třídní uvědomění. V této rozvaze jest nezbytnost takové psychologie, která se staví k psychickým zjevům psychologickou a nikoli organickou metodou, v rámci marxismu obsažena.

K tomu, abychom nějakou psychologii mohli nazvati materialistickou, ovšem nestačí, aby se zabývala materielními skutečnostmi duševního života. Spíše bude musiti zaujmouti stanovisko k otázce, pohlíží-li na duševní činnost jako na metafysickou, t. j. mimo organism stojící skutečnost nebo jako na sekundérní funkci z organického se vyvíjející a na ně vázanou. Podle En-

[12]) Tamtéž.

gelse[13]) rozlišují se materialismus a idealismus zásadně tím, že tento pokládá za původní „ducha", onen (organickou) hmotu, přírodu, a zdůrazňuje, že obou těchto pojmů neužívá v jiném smyslu. Další rozdíl učinil Lenin v „Materialismu a empiriokriticismu[14]) předmětem kritického zkoumání, totiž stanovisko k otázce teorie poznání, zda svět trvá reálně, mimo a nezávisle na našem myšlení (materialismus), nebo existuje-li jen v naší hlavě jako představa, pocit a vjem (idealismus). Třetí rozdíl, který s výše uvedenými souvisí, je ten, domníváme-li se, že tělo staví duši nebo naopak.

Místo, abychom všeobecně odpovídali za psychoanalysu na tyto otázky, započneme vypodobněním jejích základních teorií. Posudek, zda skutečnosti, o něž se psychoanalysa opírá, jsou správné či nikoli, nemůže býti nikdy předmětem metodologické, nýbrž jen empirické kritiky. Mezi marxisty učinil *Thalheimer*[15]) chybu, že bez dostatečné znalosti věci kritisoval empiricky psychoanalytickou teorii, zatím co *Jurinec* prováděl jen metodologickou kritiku, ovšem také bez znalosti analytické empirie. Nebudeme se pokoušeti o důkaz psychoanalytických teorií; takové počínání by jistě přesahovalo rámec této práce a bylo by mimo to neplodné. Důkazy lze nalezti jedině ve vlastní empirické zkušenosti.

a) Psychoanalytická nauka o pudu.

Kostrou psychoanalytické teorie jest její nauka o pudu a nejlépe založenou její částí jest zvláště teorie libida, nauka o dynamice pudu pohlavního.

---

[13]) Engels, „Feuerbach", str. 28.

[14]) Lenin, „Sämtliche Werke, sv. XIII. Verlag für Literatur und Politik, 1927.

[15]) „Die Auflösung des Austromarxismus", „Unter dem Banner des Marxismus", roč. I., seš. 3., str. 517 ff.

Pud jest „hraničním pojmem mezi duševním a tělesným". Libidem rozumí *Freud*[16]) energii pohlavního pudu. *Pramenem* libida jest podle *Freuda* dosud ne úplně známý chemický proces v organismu, obzvláště v pohlavním ústrojí a v tak zvaných „erogenních zónách", částech těla, které jsou zvláště citlivé k pohlavnímu podráždění a jsou koncentračními místy tělesného pohlavního vzrušení. Nad těmito prameny pohlavního vzrušení zdvihá se mocná stavba duševních funkcí libida, která zůstává spoutána se svými základy, mění se s nimi — jak kvantitativně tak kvalitativně — jako na příklad v pubertě, a s nimi také začíná mizeti, jako po klimakteriu. Ve vědomí odráží se libido opět jako tělesná i duševní nutnost pohlavního ukojení. Freud vyslovil pevnou naději, že psychoanalysa bude jednou postavena na svůj organický základ a pojem sexuálního chemismu hraje v jeho teorii libida značnou roli jako pomocná představa, přece však nemůže se psychoanalysa přiblížiti ku konkretním jevům organickým; to zůstává reservováno fysiologii. Materielní povaha *Freudova* pojmu libida jeví se velmi dobře v tom, že jeho nauka o infantilní sexualitě byla později potvrzena fysiology, kteří nalezli již u novorozeného evolutivní zjevy na pohlavním ústrojí.

Freud odklidil názor, že pohlavní pud se probouzí teprve v pubertě, ukázal, že libido prochází již od narození určitými stupni vývoje než dospěje stupně genitální pohlavnosti. Rozšířil pojem sexuality přibráním všech funkcí rozkoše, které nejsou poutány na pohlavní ústrojí, jsou však nepochybně sexuelní povahy, jako erotika orální, anální, atd. Tyto „praegenitální", infantilní formy sexuální činnosti podřizují se později genitálnímu primátu, vládě vlastního pohlavního ústrojí.

[16]) „Drei Abhandlungen zur Sexualteorie", sebr. spisy.

Každá vývojová fáze libida, o jehož dialektické povaze budeme mluviti později, jest označena podmínkami existence dítěte, tak jako se orální stupeň vytváří přijímáním potravy, anální výchovou k čistotnosti. Věda, zapletená v měšťáckou morálku, přehlížela až do *Freuda* hladce tyto skutečnosti a potvrzovala lidový názor o „čistotě" dítěte. Společenské sexuální potlačování stalo se překážkou badání.

Mezi pudy rozlišuje *Freud* dvě psychologicky dále nerozložitelné hlavní skupiny, pud sebezachování a pud pohlavní, přikláněje se lidovému rozlišení hladu a lásky. Všechny ostatní pudy, vládychtivost, ctižádost, ziskuchtivost atd. pojímá *Freud* jen jako podružné útvary, jako odvozené od těchto dvou základních potřeb. Pro sociální psychologii nabyl by *Freudův* výrok, že pud pohlavní se objevuje nejdříve ve spojení s pudem po potravě, velikého významu, kdyby se podařilo nalézti vztah k podobně znějící thesi Marxově, že ve společenském bytí jest potřeba potravy základem i pohlavních funkcí společnosti.

Později postavil *Freud* oproti pudu pohlavnímu pud destruktivní a při tom pud po potravě přiřadil Erotu jako funkci interesu sebelásky (sebezachování — narcismus.[17]) Vztah mezi novějším a starším rozdělením pudů není ještě jasně vypracován. Novější pojmy nauky o pudech: Eros — pud smrti (sexuální pud — destruktivní pud (byly vytvořeny podle obou základních funkcí organické substance, assimilace (stavba) a dissimilace (boření); pojem Eros shrnuje všechny ony snahy duševního organismu, které staví, shrnují, pronikají kupředu, pud destruktivní zase ty, které boří, ničí, ženou zpět k původnímu stavu. Duševní boj byl by tedy výsledkem boje těchto protivných tendencí, což

[17]) „Jenseits des Lustprinzips" a „Das Ich und das Es". Sebrané spisy. Psychoanalytischer Verlag.

odpovídá naprosto dialektickému pojetí vývoje. Obtíž je však jiná. Zatím co tělesný podklad pudu sexuálního a pudu po potravě jest stejného významu, nemá pojem pudu smrti tak jasného materielního podkladu, neboť odvolání se na organický proces dissimilace týká se zatím více formální analogie než obsahové příbuznosti. Jen pokud jest zde *reální* vztah „pudu smrti" k sebeničícímu procesu v organismu, jest materialistický. Nemůžeme však popříti, že jeho nejasný obsah a nemožnost pojímati jej jako takový, jako asi libido, činí z něj snadno útočiště idealistických a metafysických spekulací o duševním životě. Dal vzniknouti v psychoanalyse již mnohým nedorozuměním, vedl k finalistickému tvoření teorií a přehánění morálních funkcí, což pokládáme za idealistickou odchylku v psychoanalyse. Podle vlastního výroku *Freudova* jest „pud smrti" hypothesou, ležící mimo kliniku, nemůže však býti náhodou to, že se jím tak rádo operuje a že otevřel v psychoanalyse dokořán dveře zbytečným spekulacím. Reakcí na idealistický směr, který se v psychoanalyse vyvinul s novější pudovou hypothesou, jest pokus autorův[18]) pokládati také pud destruktivní za závislý na libidu, tedy zařaditi jej do materialistické teorie libida. Tento pokus se zakládá na klinickém pozorování, že schopnost nenávisti a pocity provinění závisejí u člověka aspoň ve své intensitě na stavu libidinósní ekonomie, že sexuální neuspokojenost stupňuje útočnost, uspokojení ji snižuje. Podle tohoto pojetí jest pud destruktivní psychologicky reakcí na odepření ukojení pudu a jeho tělesným podkladem přesunutí libidinósního vzrušení na svalový systém.

[18]) Reich, Die Funktion des Organismus, kap. o „Závislosti destrukčního pudu na potlačení Libida". Psychoanalyt. Verlag 1927.

Nemůžeme však pochybovati o tom, že pud útočnosti jest také nástrojem pudu sebezachování a že se stupňuje obzvláště není-li potřeba potravy dostatečně ukojena. Pud ničení jest podle mého názoru pozdější, druhotný výtvor organismu, který jest určován poměry, za jakých se uspokojuje pud po výživě a sexualita.

Regulátorem pudového života jest „zásada slasti a strasti". Všechno pudové touží po slasti a chce se vyhnouti strasti. Strastné napětí potřebové může býti odstraněno jen ukojením potřeby. Cílem pudu jest tedy zrušení pudového napětí odstraněním podráždění pramene pudu. Toto ukojení jest slastné. Tělesné vzrušení někde v genitální oblasti podmiňuje podráždění, které vytváří potřebu (pud) odstraniti toto napětí. Organické napětí v zažívacích orgánech tvoří hlad a nutí k jídlu. V tomto kausálním pozorování zahrnuto jest také finální, neboť cíl, k němuž pud směřuje, jest určen pramenem podráždění. Zde úplně odporuje psychoanalysa individuální psychologii *Alfreda Adlera* orientované jen finálně.

Jelikož všechno co přináší slast přitahuje a co připřináší strast odpuzuje jest princip slasti podmínkou pohybu, změny situace. Pramenem této funkce jest organický pudový aparát, zvláště sexuální chemismus. Po každém ukojení potřeby napíná se pudové ústrojí po účinku jako pero zase znova. Za základ tohoto napětí pokládáme pochody výměny látek.

Způsobu práce obou základních potřeb lidských dodává však život ve společnosti teprve jejich vlastní formy tím, že omezuje ukájení pudu. Všechna omezení a společenská donucení snižovati potřeby nebo odkládati jejich ukojení, shrnul *Freud* ve formulaci „principu reality". Tento vystupuje tedy částečně jako protiklad principu slasti pokud plně zakazuje určitá

ukájení, částečně tvoří jeho modifikaci pokud nutí individuum k ukájení náhradnímu nebo k odsunutí určitého ukojení. Kojenec smí přijímati potravu jen v určitých hodinách, dospělé děvče nesmí v dnešní společnosti ihned ukojiti své sexuální potřeby. Hospodářské (měšťák by řekl kulturní) poměry nutí je uchovati cudnost až do manželství, nechce-li riskovati, že bude nad ní vynešena klatba nebo si znesnadniti hledání manžela. Podvázání přímého analerotického ukojení jak je tomu u dítěte jest taktéž působení principu reality.

Definice, že princip reality jest požadavkem společnosti, zůstává však formalistickou, nepraví-li konkretně, že princip reality, tak jak jej dnes máme před sebou, jest principem *této* společnosti. V pojetí principu reality jest v psychoanalyse hojnost idealistických odchylek. Tak jest princip reality často pokládán za věc absolutně danou. Přizpůsobením se realitě rozumí se jednoduše přizpůsobení se společnosti, což použito v pedagogice nebo therapii neuros jest nepochybně konservativní formulací. Konkretně: Princip reality kapitalistického věku žádá od proletáře krajní omezení jeho potřeb, dovolávaje se při tom náboženských požadavků pokory a skromnosti. Žádá též monogamní formu sexuální a jiné. To všechno se zakládá na hospodářských poměrech, panující třída má princip reality, který slouží udržení její moci. Je-li proletář vychován k tomuto principu reality, klade-li se mu tento jako absolutně platný třeba ve jménu kultury, pak znamená souhlas s jeho vykořisťováním, souhlas s kapitalistickou společností. Je třeba ujasniti, že pojem principu reality, tak jak jest dnes v psychoanalyse mnohými skutečně chápán, odpovídá byť nevědomému konservativnímu názoru a tím odporuje objektivně revolučnímu charakteru psychoanalysy. Princip

reality měl dříve jiný obsah a bude se měniti stejně jako společenský řád.

Také konkretní obsah principu slasti není přirozeně absolutní, mění se stejně se společenským bytím. Anální uspokojení musí býti jiné a to menší v době, v níž se věnuje čistotě tolik pozornosti, úsilí po něm pak větší než snad v primitivní společnosti, což se jeví také kvalitativně v tvorbě určitých rysů charakteru. Stačí pomysliti na esteticismus budující na anální erotice, a na rozdíl jeho významu v době měšťácké a třeba v době primitivní nebo ve středověku. Které obsahy úsilí po slasti budou zdůrazněny slaběji a které silněji závisí ovšem také na tom, ku které třídě dítě náleží. Tak zdají se na př. anální snahy býti silněji zdůrazněny v měšťáctvu než u proletariátu, zatím co genitální popudy jsou naopak intensivnější v proletariátu. To však souvisí také s výchovou a bytovými poměry.

V biologickém založení neměl by ten rozdíl býti příliš veliký nebo směrodatný. Sociální prostředí počíná však vytvářeti obsah principů slasti již při narození. A jest otázkou budoucího badání, nemají-li rozdíly výživy vliv na pudovou konstituci již ve stavu zárodečném a nepůsobí-li na intensitu a kvalitu chtíčů.

b) Nauka o podvědoměm a o potlačování.

Freud rozeznával v duševním ústrojí tři systémy: *1. Vědomé,* shrnující uvědomovací funkci smyslového ústrojí a všechny představy a city, které jsou právě vědomé. *2. Předvědomé.* To jsou všechny představy a zastavení, které se právě neuvědomují, ale mohou se kdykoli uvědomiti. Oba tyto systémy byly dobře známy předanalytické psychologii. To, co nepsychoanalytičtí badatelé označují jako „neuvědomělé" (postranně uvědomělé, podvědomé), patří ještě plně do *Freudova* systému předvědomého. Vlastním objevem *Freudovým* jest *3. neuvědomělé,* jež jest charakterisováno tím, že

jeho obsahy *nemohou se státi uvědomělými*[19]), poněvadž jim „předvědomá" censura zakazuje státi se uvědomělými. Tato censura není ničím mystickým, nýbrž obsahuje zákazy a příkazy převzaté z vnějšího světa.

K neuvědomělému náleží nejen zakázaná přání a představy, které nemohou se státi uvědomělými, nýbrž také (pravděpodobně) zděděné představy, kterým odpovídají symboly. Zajímavá klinická zkušenost ukazuje, zuje, že i neuvědomělé se časem mění, získává vývojem techniky nové symboly; tak snili mnozí pacienti v době rozmachu Zeppelinů o vzducholodích jako symbolech mužského pohlavního orgánu.

Jelikož se během badání ujasnilo, že nevědomé obsahuje kromě vlastního potlačovaného ještě mnohem více, rozhodl se *Freud* pro doplnění teorie o struktuře duševního ústrojí. Rozlišil pak *to, já a nad-já.*

Ono *„to"* není opět ničím nadsmyslným, je to výraz pro biologický podíl na osobnosti. Jeho částí jest neuvědomělé ve smyslu výše popsaném, to skutečně potlačené.

Nuže, co je to *potlačení?* Jest to proces odehrávající se mezi „já" a úsilím toho „to". Každé dítě si přináší na svět pudy a prožívá v dětství přání, která nesmí prožíti, protože to širší a užší společnost, rodina, nedovoluje (přání incestu, analita, exhibicionismus, sadismus atd.). Společenské bytí, zosobněné vychovateli

[19]) Jak Jurinec naprosto špatně pochopil psychoanalysu, vysvítá z této věty jeho práce „Psychoanalysa a marxismus" (Unter dem Banner des Marxismus", seš. 1., str. 98.): „Jak je možno poukazovati na obsah neuvědomělého, nejsme-li s to analysovati je, ježto nepřestoupí práv vědomí?" Podivuhodně naivní otázka! Freud objevil neuvědomělé právě svou metodou volných nápadů, vyloučením censury. Celá analytická therapie spočívá v tom, že to, co bylo dříve neuvědomělé, učiníme přece uvědomělým. Jen za obvyklých okolností nemůže se to státi uvědomělým.

žádá, aby dítě tyto pudy potlačilo. To se podaří dítěti, které má jen slabé „já“ a poslouchá převážně principu slasti často jen tím, že tato přání vyžene ze svého vědomí, nechce o nich samo ničeho věděti. Příslušná přání stanou se potlačováním neuvědomělými. Jiný, sociálnější způsob vyřízení nesplnitelných přání, jest *sublimace*, která jest protějškem potlačení; to znamená, že místo potlačení odvede se pud na sociálně možnou činnost.[20])

Vidíme tedy, že si psychoanalysa nemůže představiti dítě bez společnosti, existuje tedy pro ni jen jako tvor ve společnosti. Společenské bytí působí ustavičně na primitivní pudy omezujícím, přeměňujícím, vyzývajícím způsobem. Při tom chovají se oba základní pudy různě. Hlad je tvrdší, neúprosnější, naléhá úsilovněji na okamžité ukojení než pud pohlavní; nemůže býti nikterak potlačen jako tento. Pud pohlavní jest tvárnější, plastičtější, dá se sublimovati, jeho částečné tendence mohou se obrátiti ve svůj opak, nemohou se však úplně vzdáti nároku na ukojení. Energie, jíž se užívá k sociálním výkonům i k těm, které uspokojují pud po potravě, pochází z libida. Jest silou, která žene duševní vývoj, jakmile se dostane pod vliv společnosti.

Motorem potlačování jest pud sebezachování „já“. Tento vládne pudu pohlavnímu, z konfliktu mezi oběma vychází duševní vývoj. Nehledíme-li na ně a na jich účinky jako na mechanismus, jest potlačení spo-

[20]) Freud nikdy nenahražoval teorii potlačení teorií „odsouzení“, jak tvrdí Jurinec. Nepochopil, co mínil Freud větou, že pud, který se analysou stal uvědomělým, může býti tím „já“ odsouzen. Odsouzení jest protikladem potlačení. Není správné, co Jurinec píše (str. 110.): „... že freudisti stále více ničili svou teorii o neuvědomělém“. Tento Jurincův názor pochází od zmatku, který v něm způsobila teorie o „tom“, „já“ a „nadjá“. Není negací teorie o neuvědomělem, nýbrž ji v sobě zahrnuje.

lečenským problémem, jelikož obsah a formy potlačení závisí na společenském bytí individua. Toto společenské bytí jest ideologicky soustředěno v součtu předpisů, příkazů a zákazů, v „nad-já". Veliké jeho části jsou samy neuvědomělé.

Psychoanalysa odůvodňuje všechnu morálku v člověku vlivem výchovy, odmítá tedy uznávati metafysický charakter morálky asi ve smyslu *Kantova* pojmu morálky. Řeší pojem morálky materialisticky uvádějíc jej ve vztah se zážitky, s pudem sebezachování a strachem z trestu. Všechna morálka vzniká v dítěti buď ze strachu z trestu nebo z lásky k vychovatelům. Mluví-li konečně *Freud* o „neuvědomělé morálce" a „neuvědomělém pocitu viny", míní tím jen, že se zakázanými žádostmi jsou potlačovány také určité prvky pocitu viny, jako na příklad zákaz incestu. *Jurinec* pochopil pojem neuvědomělého pocitu viny úplně špatně, domnívá-li se, že se tu zahnízdila domněnka původně morálního bytí „já" ve smyslu metafysické viny. Jednotliví analytikové mohou z jakýchkoli potřeb přes provádění psychoanalysy vždycky jistě věřiti v to původně morální a božské v člověku. To není dáno v analytické teorii, pravdou jest právě opak: Psychoanalysa ničí definitivně, přírodovědecky takovou víru, odnímajíc filosofii diskusi o morálce. Ponechme jen jednotlivým analytikům, aby se vypořádali s konfliktem, jak sloučiti svou víru v metafysickou morálku a v Boha se svým psychoanalytickým přesvědčením. Máme všechny důvody obávati se o psychoanalysu, počínáme-li se snášeti s metafysickým názorem. Teorie neuvědomělého pocitu viny nevyhazuje nikterak teorii o neuvědomělém na smetiště, jak se obává *Jurinec*, nýbrž naopak uvádí i získání morálky ve vztah s materielním.

Dosud jsme dokázali, že „to" i „nad-já", která jsou daleka toho, aby byla metafysickými konstrukcemi, dají se obsahově beze zbytku odvoditi od potřeb a sku-

tečných zisků z vnějšího světa. Nechápu vůbec, kde vzal *Jurinec* výčitku, že „jako u Schopenhauera, tak... také u *Freuda* jest svět produkcí našeho „já" s účelem regulace našich pudů.[21]) Na mnohých, kromě toho i *Jurincem* citovaných místech vykládá *Freud* pravý opak toho, že totiž „já" jest výsledkem působení *reálního* vnějšího světa na pudový organismus, vzniká jako ochrana proti podráždění. Ani ve *vědomě* spekulativním díle *Freudově* „Jenseits des Lustprinzips", které bylo hlavním podkladem *Jurincovy* kritiky, není řeči o tvoření skutečného světa tím „já". *Jurinec* zakolísal na pojmu projekce, o němž tam není bližší zmínky; mohl si to ujasniti na Freudových klinických pracích. „Já" věří, že představy, které má v sobě potlačené a jichž tlak cítí, jsou ve vnějším světě. To jest projekce a nic jiného. Právě touto materialistickou teorií mohl *Freud* vysvětliti halucinace duševně chorých. Hlasy, které slyší, jsou ve skutečnosti jen výčitky svědomí nebo žádosti, nejsou však přece ve vnějším světě skutečné.

Dílo „Jenseits des Lustprinzips" bylo zajisté velmi způsobilé k tomu, aby dalo podnět k nesprávným výkladům v psychoanalyse. *Freud* však v brožuře samotné i ústně opětně projevil svoje stanovisko k této práci, označuje ji za práci stojící mimo klinickou psychoanalysu. To, že se přes to mohla státi východiskem úplně pomíjejících spekulací s hypothesou pudu smrti, má pravděpodobně důvod v teorii libida, která jest pro měšťáckou ideologii choulostivá, takže je s oblibou zaměňována nějakou méně nebezpečnou hypothesou.

Materielní povaha „já" jest nepopíratelná již proto, že jest připjata na vjemový systém smyslových orgánů. Podle *Freuda* odvozuje se dále „já", jak již uvedeno, z působení materielních podráždění na pudové ústrojí.

[21]) Jurinec, na j. m. str. 103.

Je to podle *Freuda* jen zvláště diferencovaná část „toho", ventil nebo ochranný orgán mezi „tím" a reálním světem. „Já" není svobodné ve svých jednáních, je závislé na „tom" a „nad-já", tedy na biologickém a společenském. Psychoanalysa popírá tedy svobodu vůle a její pojetí toho se kryje úplně s pojetím Engelsovým: „Svobodou vůle nenazývá se nic jiného než schopnost rozhodovati se znalostí věcí." Tato shoda jest tak úplná, že dochází výrazu dokonce v základním pojetí analytické therapie neuros: Tím, že se nemocnému dostane vědomosti o tom, co má v sobě „potlačeného", že se neuvědomělé stane uvědomělým, dostane se mu schopnosti rozhodovati se „s větší znalostí věcí", než mu bylo možno dokud nevěděl o svých nejpodstatnějších snahách. Přirozeně není to ještě svoboda vůle ve smyslu metafysiků, jest rozhodně omezena nároky přirozených potřeb. Stanou-li se třeba sexuální přání uvědomělými, nemůže se rozhodnouti, aby je opět potlačil, také není možno, aby se rozhodl pro trvalou askesi. Může si však předsevzíti, žíti nějaký čas asketicky. Po zdařilé analyse zůstává „já" neméně závislé na „tom" a společnosti, umí jen lépe vyřizovati konflikty.

Z podmínek jejich vzniku vyplývá, že pokud jde o jejich konkretní obsah, shrnuje „já" z polovice, „nad-já" úplně otázky společenského života. Náboženské a ethické požadavky se mění se společenským řádem. „Nad-já" ženy doby platonické liší se od základu od „nad-já" ženy kapitalistické společnosti a tou měrou, jakou se v existující společnosti ideologicky připravuje nová, mění se přirozeně obsahy „nad-já". To se týká snad stejně sexuální morálky jako ideologie o nedotknutelnosti vlastnictví výrobních prostředků, mění se přirozeně také postavením individua ve výrobním procesu.

Jakým způsobem však působí společenská ideologie na individium? *Marxova* nauka o společnosti musila tuto otázku nechati nezodpověděnou, jelikož jest mimo její dosah, psychoanalysa však na ni může odpověděti: Pro dítě jest rodina, napájená ideologiemi společnosti, která je dokonce ideologickou zárodečnou buňkou společnosti, předběžným představitelem společnosti vůbec, ještě než se dostane do vlastního výrobního procesu. V oidipském poměru není pojato jen pudové založení, nýbrž i způsob, jakým dítě oidipský komplex prodělává a překonává jest nepřímo podmíněn jak všeobecnou společenskou ideologií, tak postavením rodičů ve výrobním procesu; jsou tedy osudy oidipského komplexu konec konců jak ovšechno závislé na hospodářské struktuře společnosti. Ba dokonce lze připisovati zvláštní, společností podmíněné struktuře rodiny, že se oidipský komplex vůbec uskuteční. O otázce historické povahy nejen forem, ale též existence oidipského komplexu můžeme však pojednati až v příští kapitole.

III. dialektika v duševním

Přecházíme nyní k otázce, zda materialistické poznatky analysy odkryly také dialektiku duševních pochodů. Nejdříve si však připomeneme hlavní zásady dialektické metody, jak byla stanovena *Marxem* a *Engelsem* a prováděna dále jejich žáky.

Materialistická dialektika *Marxova* vystoupila jako protiklad idealistické dialektiky *Hegela,* vlastního zakladatele dialektické metody. Zatím co *Hegel* pokládal dialektiku pojmů za původní hybnou sílu dějinného vývoje a pojímal skutečný svět jen jako odraz dialekticky se vyvíjejících idejí, obrátil *Marx* názor na svět materialisticky, to jest postavil podle svého vlastního výroku *Hegelovu* stavbu „na nohy“ tím, že uznal ma-

terialistické dění za původní a ideje za závislé na něm. Zatím co však převzal od *Hegela* dialektické pozorování dění, odklidil zároveň *Hegelův* metafysický idealismus a mechanistický materialismus materialistů. Hlavní zásady dialektického materialismu jsou:

1. Dialektika není jen formou myšlení, nýbrž jest nezávisle na něm dána ve hmotě, to znamená, že *pohyb hmoty děje se objektivně dialekticky.* Materialistický dialektik nevkládá snad do hmoty to, co jest jen v jeho myšlení, nýbrž pomocí smyslových orgánů a svého myšlení, které podléhá zákonům dialektiky, chápe bezprostředně materielní dění objektivní skutečnosti. Jest jasno, že toto stanovisko jest krajním opakem idealistického stanoviska *Kantova.*

2. Nejen *vývoj* společnosti, ale i všech ostatních, také přírodních úkazů, neděje se, jak tvrdí všechny druhy metafysiky ať idealistické nebo materialistické, z nějakého „principu vývoje" nebo „z vývojové tendence obsažené ve věcech", nýbrž z *vnitřního rozporu, z protikladů, které jsou ve hmotě a z konfliktu těchto protikladů, který za daného způsobu existence nemůže býti rozřešen,* takže *protiklady roztrhnou stávající způsob bytí a vytvoří nový,* z něhož vyplývají nové protiklady atd.

3. Všechno, co dialektický vývoj přináší, není objektivně ani dobré ani špatné, nýbrž nevyhnutelné a potřebné. Co však bylo v určitém období vývoje nejprve prospěšným, může se později státi obtížným. Tak kapitalistický způsob výroby z počátku podporoval mocně technické výrobní síly, později však svými vnitřními rozpory zatarasil cestu tomuto vývoji. Prolomení této hráze přináší socialistický způsob výroby.

4. Podle popsaného dialektického vývoje z protikladů *nic není trvalé, všechno, co vzniká, přináší již v sobě zárodek svého zániku. Marx* ukázal, že třída,

která chce upevniti svoji moc, nemůže přijmouti dialektického názoru, protože již nad sebou vynáší rozsudek smrti. Podle *Marxe* vzestup kapitalistické buržoasie dal podmínky vývoji jiné třídy, proletariátu, který svými existenčními podmínkami znamená zánik buržoasie. Proto může též jen třída proletářská plně a prakticky uznávati dialektiku, zatím co měšťáctvo musí nutně uváznouti v absolutním idealismu.

5. Každý vývoj jest výrazem a následkem dvojité negace: negace negace. K objasnění přinášíme opět příklad ze společenského vývoje. Výroba zboží byla negací prakomunismu, v němž panovala jen výroba spotřebních hodnot. Socialistický hospodářský řad jest negací první negace, popírá výrobu zboží a dochází tak na vyšším stupni k souhlasu s tím, co prve bylo popřeno, s produkcí spotřebních vodnot, ke komunismu.

6. Protiklady nejsou absolutní, nýbrž se vzájemně pronikají. Kvantita se v určitém bodě obrací v kvalitu. Každá příčina nějakého účinku jest zároveň účinkem tohoto účinku jako příčiny. Není to jednoduše střídavý účinek přísně od sebe oddělených fenomenů, nýbrž vzájemné pronikání a působení. Dále může se nějaký prvek za daných podmínek obrátiti ve svůj opak.

7. Dialektický vývoj jde sice postupně, na určitých místech však dělá skoky. Při postupném ochlazování nestává se voda pozvolna ledem, nýbrž kvalita vody mění *se* v určitém bodě v kvalitu ledu. To však neznamená, že by náhlá změna se stala najednou z ničeho, nýbrž že se dialekticky pozvolna vyvinula k převratné změně. Tak řeší také dialektika, aniž by jej odstraňovala, problém evoluce a revoluce. Sociální změna společenského řádu se jaksi připravuje evolucí (sdružování práce, proletarisace většiny atd.) a pak *se* přivodí revolucí.

Pokusme se nyní dokázati dialektiku několika typických pochodů v lidském duševním životě, které nám analysa ukázala a které by podle našeho mínění bez psychoanalytické metody nikdy nebyly vyšly na světlo.

Nejprve jako příklad pro dialektický vývoj, tvoření symptomů v neurose, jak bylo *Freudem* prvně pochopeno a popsáno. Podle *Freuda* povstává neurotický symptom tím, že společensky vázané „já" nejprve odmítá a potom potlačí pudové hnutí. Samotné potlačení pudového hnutí netvoří však ještě symptomu: k tomu je zapotřebí, aby potlačený pud hráz potlačení opět prolomil a objevil se opět ve změněné formě jako symptom. Symptom obsahuje podle *Freuda* odmítnuté pudové hnutí i obranu proti němu: syptom přihlíží k oběma proti sobě položeným tendencím. V čem spočívá dialektika tvoření symptomu? „Já" dotyčného člověka jest pod tlakem „psychického konfliktu". Protikladná situace, na jedné straně nárok pudu, na druhé straně skutečnost, která jeho ukojení odmítá nebo trestá, vyžaduje řešení. „Já" je příliš slabé, aby mohlo vzdorovati skutečnosti, ale také příliš slabé, aby mohlo ovládnouti pud. Tato slabost „já", která sama jest následkem předchozího vývoje, jehož jednou fásí jest také tvoření symptomu, tato slabost jest tedy rámem, v němž se konflikt odehrává. Bude vyřízen tak, že „já" ve službě společenského požadavku, ve skutečnosti však, aby nezahynulo nebo nebylo potrestáno, tedy z pudu sebezachování, pud *potlačí*. Potlačení jest tedy následek protikladu, který za podmínky uvědomělosti nelze řešiti. Přeměna pudu v neuvědomělý jest předběžným, byť patologickým řešením konfliktu *Druhá fáse:* Po potlačení žádosti, kterou „já" stejně popřelo jako s ní souhlasilo, jest „já" samo změněno, jeho vědomí jest o jednu součást (pud) chudší a o jinou (přechodný klid) bohatší. Pud však nemůže se

v potlačení odříci svého ukojení, stejně jako ve stavu uvědomělém, tím spíše, jelikož nyní není pod kontrolou uvědomělosti. *Potlačení stanoví svůj vlastní zánik, jelikož potlačením jest pudová energie mocně zahražena, takže konečně potlačení prolomí.* Nový proces *prolomení potlačení* jest výsledkem rozporu: potlačení — nahromadění pudu, jako bylo potlačení samo výsledkem rozporu: pudová žádost — odmítnutí vnějšího světa (podmíněno slabostí „já"). Není tedy nějaké „tendence" k tvoření symptomů, nýbrž jak jsme mohli viděti, vývoj se děje z rozporů duševního konfliktu. Potlačení byla dána také podmínka jeho prolomení, nahromadění energie neukojeného pudu. Došlo prolomením potlačení v druhé fási k obnovení původního stavu? Ano i ne. Ano potud, že pud opět ovládá „já", ne proto, že jest ve vědomí *změněný* v přetvořené formě, jako *symptom*. Tento obsahuje to staré, pud, ale zároveň také jeho protiklad, obranu „já". Ve třetí fási (symptomu) jsou tedy původní protiklady sjednoceny v jediném zjevu. Tento sám jest negací (prolomení) — negace (potlačení). Zastavme se prozatím, abychom to ukázali na konkretním příkladu psychoanalytické zkušenosti.

Vezměme případ vdané paní, která se bojí, že ji přepadnou lupiči s nožem. Nemůže zůstati sama v pokoji, vidí v každém rohu hrozného lupiče. Analysa dává toto:

1. fáse: Psychický konflikt a potlačení. Paní se před svou svatbou seznámila s mužem, který ji pronásledoval návrhy, jimž by byla ráda vyhověla, kdyby jí v tom nebylo morálně bráněno. Vyřízení tohoto konfliktu mohla odsunouti a utěšiti se nadějí na pozdější sňatek. Muž ji zanechal, ona se provdala za jiného, ale na prvého nemohla zapomenouti. Myšlenka na něj ji neustále rušila. Když se s ním opět jednou setkala,

upadla opět do těžkých konfliktů mezi svou žádostí po něm a požadavkem manželské věrnosti. Za těchto podmínek stal se konflikt nesnesitelným a nevyřešitelným, touha po tom muži byla stejně silná jako její morálka. Počala se mu teď vyhýbati (obrana) a konečně naň zdánlivě zapomněla. To však nebylo skutečné zapomnění, nýbrž jen potlačení. Domnívala se, že je vyléčena a vědomě na něj již nemyslila.

2. *fáse: Prolomení potlačení.* O něco později měla konflikt se svým mužem, protože flirtoval s jinou ženou. Jak se později ukázalo, myslila si při tomto sporu: „Smíš-li ty, jsem hloupá, jestli si to také nedovolím"; při tom měla před sebou na okamžik obraz prvního milého. Myšlenka však byla příliš nebezpečná, neboť mohla opět vyvolati celý starý konflikt a tak se jí vědomě dále nezaměstnávala: potlačila ji znovu. V noci však se dostavil stav strachu, náhle si myslila, že se k jejímu loži krade cizí muž a chce ji znásilniti. Pud pronikl opět do vědomí ve změněné formě, ba dokonce jako svůj přímý opak: místo touhy po cizím muži, strach před ním. Tato změna *(3. fáse)* byla podkladem tvoření symptomu. Analysujeme-li nyní symptom samotný, vidíme skutečně, že se v noci krade cizí muž k jejímu loži, aby provedl splnění potlačené žádosti, cizoložství. (Přesná analysa ukázala v podrobnostech, že si nevědomky vyblouznila svého prvního milého: postava, barva vlasů atd. byly stejné.) V tomtéž symptomu jest však obsažena i obrana, strach z pudu, který se jeví jako strach z toho muže. Později zmizel ze strachu prvek „znásilnění" a byl nahražen prvkem „zavraždění", odpovídal tedy další změně dosud zřetelného obsahu symptomu.

Na tomto příkladu vidíme nejen původně oddělené protiklady spojené v jeden úkaz, nýbrž i změnu úkazu v jeho opak, žádosti ve strach. Při této změně sexuální

energie ve strach, jednom z prvních a nejzákladnějších *Freudových* objevů, vidíme skutečnost, že tatáž energie za jedné podmínky jest pravým opakem toho, čím se jeví za podmínky druhé.

V našem případě projevuje se ještě jedna věta z dialektické zkušenosti. V novém (v symptomu) jest i to staré (libido) a přece staré není již tím samým, nýbrž něčím zcela novým, totiž strachem. Dialektický protiklad libida a strachu dá se však vyřešiti ještě jinak, totiž z protikladu „já" a okolní svět. Dříve, než k tomu však přejdeme, ukážeme na několika menších příkladech další dialektiku v duševním. K přeměně kvantity v kvalitu: Potlačení pudového hnutí z vědomí nebo jen jeho pouhé potlačení jest do jisté míry pro „já" slastí, protože odstraňuje konflikt; na určitém stupni se však slast (libost) mění ve strast (nelibost). Malé dráždění erogenní zóny, které není určeno ku konečnému uspokojení, jest libé; trvá-li však dráždění příliš dlouho, mení se libost v nelibost.

Dialektickými pojmy respektive pochody jest napětí a uvolnění. To se dá nejlépe ukázati na pudu pohlavním. Napětí pohlavního vzrušení zvyšuje žádost, snižuje však zároveň napětí uspokojením v podráždění, jest tedy zároveň uvolněním. Napětí připravuje však také přicházející uvolnění asi jako mechanické napětí hodinového pera připravuje jeho uvolnění. Obráceně jest uvolnění spojeno s nejvyšším napětím — jako v pohlavním aktu nebo uvolňující napětí při rozčilujícím dramatu — jest však také podkladem pro nové napětí.

Věta o totožnosti protikladů dá se ukázati na pojmech narcisního a objektivního libida. Podle *Freuda* láska k sobě a láska k objektu nejsou jen protiklady; láska k objektu vzniká z narcisního libida a může býti kdykoli opět v ně proměněna; pokud však obě představují tendence lásky, jsou identické; nezřídka vra-

cejí se také ke společnému prameni, somatickému pohlavnímu ústrojí a „pranarcismu“. — Dále pojmy „uvědomělé“ a „neuvědomělé“; jsou protikladné, ale na nutkavé neurose dá se ukázati, že mohou býti současně protikladné i totožné. Tito nemocní vytlačují představy ze svého vědomí tak, že jim pouze odejmou pozornost; „potlačená představa“ nezná však jejího významu. — Pojmy „to“ a „já“ vyjadřují taktéž totožné protiklady: „já“ je na jedné straně jen zvláště odlišným dílem, zároveň se však stává za zvláštních podmínek protivníkem, funkčním soupeřem „toho“.

Pojem ztotožňování odpovídá netoliko dialektickému postupu, ale i identitě protikladů. Podle *Freuda* dochází ku ztotožňování tím, že individuum „přijme v sebe“ (ztotožní se) třeba osobu vychovatele, kterého současně miluje a nenávidí, t. j. přivlastní si její vlastnosti a příkazy. Při tom obyčejně zanikne vztah objektivní. Ztotožnění vystřídá stav vztahu k objektu, jest tedy jeho protikladem, jeho popřením, avšak zároveň udržením vztahu objektivního v jiné formě, tedy také potvrzením. Základem toho jest tento rozpor nebo konflikt: „Miluji X.; jako můj vychovatel zakazuje mi velmi mnoho, a proto jej nenávidím; chtěl bych jej zničiti, odstraniti, ale také jej miluji, chci jej tedy také zachovati.“ Z této protikladné situace, která při určité intensitě protikladných hnutí nemůže jako taková stále trvati, jest toto východisko: „Absorbuji jej, ztotožňuji se s ním, zničuji ho (t. j. svůj vztah k němu ve světě vnějším, podržuji jej však v sobě ve změněné formě dále; zničil jsem jej a přece jsem jej uchoval.“)

V oněch stavech, které jsou v psychoanalyse označeny pojmem ambivalence, současného ano a ne, jest ještě spousta dialektických zjevů, z nichž vyzdvihujeme jen nejpronikavější, přeměnu lásky v nenávist a naopak. Jsou identické, pokud obě umožňují intensivní připoutání k bližnímu. Přeměna v opak jest

vlastnost, kterou *Freud* všeobecně připisuje pudům. Při přeměně však staré nezaniká, nýbrž zůstává ve svém opaku plně zachováno.

Také protiklady perverse a neurosa jest třeba řešiti dialekticky, ježto každá neurosa jest popřenou perversí a naopak.

Krásný příklad dialektického vývoje dá se ukázati na staletém sexuálním potlačování. U primitivů jest ostrý protiklad mezi zákazem incestu vůči sestře (a matce) a pohlavní svobodou vůči ostatním ženám. Sexuální omezení se však stále více rozšiřuje, týká se nejprve ještě sestřenic, později všech žen téhož rodu, konečně se při dalším rozšíření vůbec obrací v kvalitativně jiné pojímání sexuality, asi jako v patriarchálním zřízení a v době křesťanství. Silnější potlačení sexuality vůbec vytváří však svůj protiklad v tom, že zákaz vztahů mezi bratrem a sestrou jest v dětství de facto prolomen. Následkem příliš silného sexuálního potlačování nevědí dospělí již vůbec nic o dětské sexualitě, takže se dnes nepohlíží na sexuální hry bratra a sestry jako na takové a počítají se k samozřejmostem i v „nejvznešenějších" dětských pokojích. Primitiv se na svoji sestru nesmí ani podívati, jinak však jest pohlavně nespoután; civilisovaný člověk vyžívá svoji dětskou sexualitu na své sestře, jinak je však vázán nejostřejšími morálními příkazy.

Přejděme nyní k otázce, jak dalece ukázala psychoanalysa dialektiku duševního dění také vzhledem k všeobecnému vývoji individua ve společnosti. Při tom je třeba pojednati o dvou podstatných otázkách:

Předně, nedá-li se dialektika duševního dění odvoditi od (opět rozřešitelného) původního protikladu „já" (pud) a vnějšího světa.

Za druhé, jak si vzájemně odporuje a opět v sebe přechází racionální a irracionální pozorování indiduelních předpokladů.

Již v prvním oddíle jsme rozvedli názor *Freudovy* psychoanalysy, že v duševním ohledu přichází induviduum na svět jako souhrn potřeb a jim odpovídajících pudů. S těmito potřebami jest jako společenský tvor hned postaveno do společnosti, nejen do už šíspolečnosti rodiny, nýbrž nepřímo hospodářskými podmínkami rodinné existence, také do širší společnosti. V nejjednodušší formě vstupuje hospodářská struktura společnosti prostřednictvím třídní příslušnosti rodičů, hospodářských poměrů rodiny, ideologií, poměru rodičů mezi sebou atd., ve střídavé vzájemné působení s pudem „já" novorozeného Tak jak ono mění své okolí, působí okolí zase na ně. Potřeby jsou částečně uspokojovány, potud panuje soulad. Z větší části však vzniká protiklad pudových potřeb a společenského řádu, jehož představitelem jest, jak již bylo řečeno, rodina, později škola. Tento rozdíl vytváří konflikt, který vede ku změně a jelikož individuum jest slabším protivníkem, ku změně jeho duševní struktury. Takové konflikty, vzniklé z protikladů, které jsou nerozřešitelné, zůstane-li struktura dítěte stejná, vznikají denně a každou hodinu a jsou vlastním živlem, který žene vpřed. V psychoanalyse se sice mluví o duševním sklonu, vývojových tendencích a jiném, avšak skutečnosti, které byly dosud v prvním dětském vývoji zkušeností zjištěny, mluví jen pro výše popsaný dialektický vývoj, pro stupňovitý pohyb v protikladech. Rozeznávají se vývojové stupně libida, říká se, že libido probíhá těmito stupni, pozorování však ukazuje, že žádný stupeň není uskutečněn bez odřeknutí pudového uspokojení na předcházejícím stupni. Tak se stává odepření uspokojení pudu pomocí konfliktu, který v dítěti vytváří, motorem jeho vývoje. Pomíjíme tu dědičností pevně stanovený podíl na tomto vývoji, který si můžeme těžko představiti jako takový, stejně jako založení erogenních zón a vjemového ústrojí. Ten tvoří ještě hodně

temnou oblast biologického badání. Otázka týkající se povahy jeho dialektiky sem nepatří. Musíme s ním počítati, spokojujeme se však většinou s *Freudovou* formulí, že na vývoji má stejný podíl pudové založení jako zážitky.

Mezi zážitky hraje vynikající úlohu motoru vývoje vedle ukojení pudu též jeho potlačení. Protiklad pudového „já" a vnějšího světa stává se konečně vnitřním rozporem, zatím co se právě vlivem vnějšího světa počíná vytvářeti brzdící orgán v duševním ústrojí, „nad-já". Co bylo původně strachem z trestu ,stává se morální překážkou. Konflikt pudu s vnějším světem stává se konfliktem pudového já s „nad-já". Nezapomínejme však, že obě jsou povahy materielní, první je živeno přímo materialisticky, druhé vzniklo konec konců v „já", v zájmu pudu sebezachování. Pud sebezachování (narcismus) omezuje pud sexuální a útočnost. Tak vstupují dvě základní potřeby, které původně ve stadiu nemluvněte a v mnohých situacích ještě později tvořily jednotku, do vzájemného konfliktu a ženou vývoj kupředu, od jednoho konfliktu ke druhému, nikoli však jen příležitostně, nýbrž společenskou vázaností. Určuje-li vnitřní a vnější konflikt vývoj jen zcela obecně, naplňuje společenské bytí jak cíle pudů tak morální překážky svými současnými představami a obsahy. Psychoanalysa může tedy plně potvrditi větu *Marxovu,* že společenské bytí určuje „uvědomění", to jest představy, cíle a pudy, morální ideologie atd., nikoli naopak. Naplňuje jen tuto větu ještě konkretním obsahem ohledně dětského vývoje. To však nevylučuje, že jak somaticky podmíněná intensita potřeb tak i kvalitativní rozdíly vývoje mají příčinu v pudovém ústrojí. To není „idealistické vykolejení", jak mi mnozí marxisti v diskusích o tomto předmětu vytýkali, nýbrž souhlasí to plně s *Marxovou* větou, že lidé tvoří sami své dějiny, pouze za určitých předpokladů a podmínek

společenské povahy. *Engels* se v jednom ze svých dopisů výslovně ohražuje proti názoru, že produkce a reprodukce skutečného života měla by býti *jediným* určujícím momentem vývoje ideologií. Má býti jen momentem určujícím v poslední instanci.[23])

Přeložíme-li ústřední thesi *Freudovu* o významu oidipského komplexu pro vývoj individua do sociologie, neznamená tato nic jiného než, že společenské bytí určuje tento vývoj. Lidské sklony a pudy, prázdné formy pro společenské obsahy, které mají v sebe pojmouti, procházejí (společenskými) osudy vztahů k otci, matce a vychovatelům a teprve pak nabývají své definitivní formy a svého obsahu.

Dialektika duševního vývoje nejeví se jen v tom, že se z každé konfliktové situace podle poměru sil protikladů mohou vytvořiti protikladné výsledky, nýbrž klinická zkušenost dokazuje, že se vlastnosti charakteru v příslušných konfliktových situacích mohou zvrátiti ve svůj pravý opak, který zde byl v zárodku již při řešení prvého konfliktu. Zlé dítě se může státi nejsoucitnějším člověkem a přece důkladná analysa může dokázati v jeho soucitnosti starou krutost. Dítě milující nečistotu může se později státi úzkostlivě čistotným, zvědavé úzkostlivě diskretním člověkem. Smyslnost se snadno obrátí v askesi. Ano, čím intensivněji se nějaká vlastnost rozvíjí, tím snáze se na příslušný popud obrací ve svůj opak. *(Tvoření reakce.)*

Pokrokem vývoje se však staré změnou docela neztrácí. Zatím co se jedna část vlastnosti změní ve svůj opak, zůstává jiná nezměněna, prodělávajíc postupem času formální přeměny podle toho, jak se mění cel-

[23]) „Otáčí-li to někdo tak, jakoby hospodářský moment byl j e d i n ě určujícím, mění tím onu větu v abstraktní, absurdní frási, která ničeho neříká.“ „Engels-Brevier“, Wien 1920, str. 124.

ková osobnost. *Freudův* pojem *opakování* hraje velikou roli v duševním vývoji a projevuje se při přesném pozorování naprosto dialekticky. Opakované jest totiž vždycky i to staré i to zcela nové, je to staré v novém rouše nebo v nové funkci. To jsme viděli již u symptomu. Je tomu však stejně u sublimace. U dítěte, které si rádo hrálo s blátem, později stejně rádo stavělo hrady z mokrého písku a jako dospělé konečně vyvinulo veliký zájem pro stavby, jest ve všech třech fásích obsaženo to staré a přece v jiné formě a jiné funkci. Jiným případem jest historie chirurga nebo ženského lékaře; první sublimuje asi svůj sadismus (řezání), druhý infantilní zálibu v dívání a dotyku. Posouzení správnosti těchto nálezů nemůže býti věcí metodologické, nýbrž pouze empirické kritiky. Kdo neanalysoval nějakého chirurga, nemůže tento názor popříti. Metodologicky však může pronésti důležitou námitku, totiž závislost lidské činnosti na hospodářských existenčních podmínkách. Psychoanalysa netvrdí však nic více, než že tyto nebo ony síly v činnosti působí. Vedle tohoto subjektivního nutkání jest forma sublimace přirozeně naprosto podmíněna hospodářsky, neboť hospodářské postavení rozhoduje především o tom, sublimuje-li člověk svůj sadismus jako řezník, chirurg nebo detektiv. Sublimace může býti také ze společenských důvodů nemožná; to pak vede k nespokojenosti s povoláním společností vnuceným. Dále se musíme metodologicky tázati, jak se snáší nepopíratelně racionální charakter činnosti s jejím stejně nepopíratelně irracionálním smyslem. Malíř maluje, technik staví, chirurg řeže, ženský lékař vyšetřuje proto, aby uhájili živobytí, tedy z hospodářských, racionálních důvodů. Nadto jest práce faktorem společenským, tedy veskrze racionálním. Jak se to shoduje s prohlášením psychoanalysy, že pracující člověk svou činností sublimuje a tím ukájí nějaký pud? Někteří analytikové

neoceňují náležitě racionální charakter lidské činnosti. Můžeme u nich zjistiti světový názor, který v produktech lidské činnosti nechce viděti nic jiného než projekce a uspokojení pudů. Naproti tomu poznamenal jednou žertem jeden analytik, že vzducholoď je sice symbolem penisu, ale že se jí přece může doletěti z Berlína do Vídně.

Problematika vztahů mezi racionálním a irracionálním[24]) vysvítá také z této skutečnosti. Obdělávání země pomocí nástrojů a zasévání semene má u společnosti jako u jednotlivce za účel výrobu životních potřeb. Dostává se mu však také symbolického smyslu incestu s matkou („Matka země").[25]) Racionální přitahuje symbolické, naplňuje se symbolickým smyslem. Vztah racionální činnosti k irracionálnímu symbolickému smyslu této činnosti jest dán v rytmice obou funkcí, v pronikání nástroje do látky, v zasévání semene a ve výrobě plodu látkou takto zpracovanou. Symbolika jest tedy oprávněna. Vidíme také, že v zdánlivě nesmyslném jest jádro, které má smysly. že symbolika má reální pozadí v tom, že matka právě tak jako země po zpracování nástrojem (symbol penisu) nese plody. Stavění umělých phallů na obdělávaných polích ve smyslu kouzla plodnosti, které jest objektivně bezúčelným magickým jednáním, prováděným mnohými primitivními národy, osvětluje určitou stránku vztahu mezi racionálním a irracionálním: Běží tu o magický pokus dojíti snáze a lépe určitého cíle irracionálními prostředky. Proto však není zanedbávána racionální činnost, v tomto případě překopávání a obdělávání půdy. A to, co se v rolnictví zdá býti

[24]) Racionálním jest zde míněno pouze odůvodněné, účelné, irracionálním pak nesmyslné, neučelné.

[25]) Ovšem pro jednotlivce, který tu práci koná, nikoli pro kolektivum.

jako symbolický element irracionálním, totiž pohlavní styk, jest samo v sobě naplněno smyslem a účelné; slouží ukojení pohlavní potřeby jako slouží zasévání pudu sebezachování. Vidíme tedy opět, že není absolutních protikladů, že se i protiklad racionálního a irracionálního dá dialekticky řešiti.

Dialektická skutečnost, že v racionálním jest obsaženo irracionální a naopak, vyžaduje bližšího uvážení. Odpověděti na to může psychoanalytická zkušenost o jednotlivých klinických skutečnostech. Ta ukazuje, že společensky účelné činnosti člověka mohou dostati symbolický smysl, ale nemusí. Stejně zjeví-li se ve snu nůž nebo strom, může to sice býti symbol penisu, ale nemusí, může tu býti míněn reální nůž nebo reální strom. A zjeví-li se ve snu jako symbol, není tím racionální smysl vyloučen, neboť sledujeme-li tu otázku analyticky, proč jest penis zobrazován právě nožem nebo stromem a ne třeba holí, nalézáme v mnohých případech pro to racionální odůvodnění. Jedna nymfomanně nemocná masturbovala nožem, který byl nepochybně symbolem penisu. Volba nože byla však odůvodněna tím, že po ní jednou její matka hodila nožem a zranila ji. V onanii převládala myšlenka, že se musí nožem zničiti. Toto počínání, které později bylo irracionální, bylo původně zcela racionální, sloužilo totiž sexuálnímu ukojení. Na těchto případech vidíme a na libovolném množství jiných bychom mohli dokázati, že všechno, co se v okamžiku pozorování jeví jako irracionální, mělo racionální smysl. Má tedy každý symptom, byť sám irracionální, smysl a účel, převedeme-li jej analyticky k jeho vzniku. Výsledkem tohoto pozorování jest, že všechno *dětsky pudové počínání, stojící ve službě racionální snahy po požitku, stává se počínáním irracionálním, stihne-li je osud potlačení nebo něco podobného.* Racionální jest tedy primární.

Vezmeme-li na příklad sestrojování strojů, najdeme v něm irracionální prvky, nějaké symbolické ukojení neuvědomělé žádosti.[26]) To znamená, že byla nějaká pudová síla, která byla jednou v dětství namířena racionálně na uspokojení výchovou odvrácena od původního svého cíle a sublimací uvedena na jiný. Avšak v tom okamžiku, kdy byl původní cíl reálně opuštěn, ale ve fantasii podržen, stala se snaha po něm irracionální. Najde-li pud v sublimaci nový cíl, smísí se stará snaha, která se stala irracionální, s novým racionálním počínáním a jeví se jako irracionální odůvodnění tohoto počínání. Budiž to schematicky ukázáno na sexuální zvědavosti, která se později vybíjí na příklad v činnosti lékařově.

1. fáse: Sexuální pud zvědavosti jest namířen racionálně na pozorování nahého těla nebo pohlavních orgánů. Racionální cíl: ukojení pohlavní zvědavosti.

2. fáse: Odepření přímého ukojení, pud ztrácí své ukojení, snaha se stává vzhledem *k současnému společenskému bytí* irracionální.

3. fáse: Pud najde jinou činnost, která má obsahovou spojitost s první. Dotyčný se stane lékařem a dívá se teď na nahá těla a pohlavní orgány opět, jako kdysi v dětství. Činí tedy totéž a přece něco jiného; pokud činí totéž co v dětství, pokud se jeho činnost vztahuje na situaci v dětství, jest aktuelně beze smyslu a významu; pokud se však vztahuje na jeho okamžitou společenskou funkci, jest účelná.

To však znamená, že o tom, zda *nějaká činnost jest racionální nebo irracionální, rozhoduje její společen-*

[26]) Opět jen u jednotlivého inženýra. Tyto poznámky by byly zbytečné, ježto jsem v prvním oddíle prohlásil za předmět psychoanalysy Individuum. Takovéto poučky jsou však vždycky špatně chápány, jakoby se vztahovaly na kolektivum.

ská funkce; přeměna charakteru činnosti z racionální na irracionální a naopak závisí také na okamžité společenské posici individua. Tatáž činnost lékařova, která jest v jeho ordinaci beze smyslu, nabývá smyslu třeba v jeho privátním životě, na příklad v milostném aktu, a to, co tam smysl mělo, ztrácí ve stejné privátní situaci svůj charakter.

Tyto úvahy dovolují však předpoklad, že psychoanalysa jest pro svou metodu odkrývati pudové kořeny společenské činnosti individua a pro svoji dialektickou nauku o pudech povolána, detailně vysvětliti psychické působení výrobních poměrů na jednotlivce, čili tvoření idei v „lidské hlavě". Mezi oba konečné body: *hospodářskou strukturu společnosti a ideologickou nadstavbu,* jichž kausální vztahy všeobecně vystihlo materialistické pojetí dějin, zařazuje psychoanalytické chápání psychologie člověka ve společnosti řadu spojovacích článků. Můžeme ukázati, že hospodářská struktura společnosti neobrací *se* v „lidské hlavě" přímo v ideologie, nýbrž, že potřeba potravy ve svých formách projevu závislá na současných hospodářských poměrech má vliv na funkce daleko plastičtější sexuální energie a že toto společenské působení na sexuální potřeby omezením jejích cílů převádí ve formě sublimovaného libida do společenského pracovního procesu stále nové síly. Částečně přímo ve formě pracovní síly, částečně nepřímo ve formě výše vyvinutých výsledků sexuální sublimace, na př. v náboženství, v morálce všeobecně, v pohlavní morálce obzvláště, ve vědě atd.; to znamená účelné zařadění psychoanalysy v materialistické pojímání dějin ve zcela určitém, jí přiměřeném bodě: totiž tam, kde začínají psychologické problémy odhalené *Marxovou* větou, že materielní způsob života se převrací v lidské hlavě. Proces libida jest tedy ve společenském vývoji sekundérní a na něm závislý, i když sám do tohoto vývoje

zasahuje tím, že se sublimované libido jako pracovní síla stává silou produktivní.

Je-li však proces libidinósní něčím sekundárním, musíme se tázati po *historickém významu oidipského komplexu*. Viděli jsme, že psychoanalysa, byť nevědomky, pojímá všechny duševní procesy dialekticky, oidipský komplex vypadá v její teorii jako bod klidu uprostřed pohyblivých zjevů. To může míti dvojí důvody. Buď jest oidipský komplex pojímán historicky jako nezměněná a nezměnitelná skutečnost, daná lidskou povahou. Druhým důvodem může býti to, že rodinná forma, která odůvodňuje dnešní oidipský komplex, se od tisíciletí udržuje *relativně* nezměněna. *Zdá* se, že první názor zastáva *Jones*,[27]) který v diskusi s *Malinovským*[28]) o „oidipském komplexu" ve společnosti s mateřským právem prohlásil, že oidipský komplex jest „fons et origo" všeho. Toto pojetí jest nepochybně idealistické, neboť názor, že nyní odhalené vztahy dítěte k otci a matce jsou věčně stejné v každé společnosti, dal by se sloučiti jen s názorem o nezměnitelnosti společenského života. Učiniti oidipský komplex věčným znamená, pokládati za absolutní a věčnou také formu rodiny, která jest jeho základem, což by se shodovalo s míněním, že lidstvo jest od přírody založeno tak, jak se nám dnes jeví. Přijetí oidipského komplexu platí pro všechny formy patriarchální společnosti, ve společnosti s právem mateřským jest však vztah dětí k rodičům podle badání *Malinovského* tak odlišný, že si již sotva zasluhuje tohoto označení. Podle *Malinovského* jest oidipský komplex skutečností sociologicky podmíněnou, která se mění se strukturou společnosti. Oidipský komplex musí v socialistické společnosti zaniknouti, poněvadž zaniká jeho společenský

[27]) Imago, 1928.
[28]) Sex and Repression in Savage Society, Kegan,London.

základ, patriarchální rodina a ztrácí právo na existenci. A zamýšlená společná výchova dětí jest pro vytváření duševních stavů, k jakému v dnešní rodině dochází, tak nepříznivá, vztah dětí v vychovatelům a mezi sebou tak mnohostranný a pohyblivý, že označení „oidipský komplex", které má určitý obsah, že totiž dítě touží po matce a chce usmrtiti otce jako soka, ztrácí svůj smysl. Jest jen otázkou definice, chceme-li reální incest, tak jak za pradávna existoval, označovati oidipským — „komplexem" nebo vyhradíme-li toto označení pro odepřenou žádost incestu a rivalitu se skutečným otcem. Znamená to jen omezení platnosti základní analytické these na určité společenské formy. Znamená to však také charakterisaci oidipského komplexu jako ve skutečnosti podmíněné aspoň ve svých formách společensky, konec konců i hospodářsky. Při nesjednocenosti panující mezi ethnology nelze ještě vyřešiti otázku původu sexuálního potlačení. *Freud,* který se ve své práci „Totem und Tabu" opírá o *Darwinovu* teorii pratlupy, pojímá oidipský komplex jako příčinu sexuálního potlačení. Při tom však přichází stejně pozorování společnosti s právem mateřským zkrátka. S hlediska *Bachofen-Morgan-Engelsova* ukazují se možnosti, pojímati oidipský komplex, respektive jeho základ, rodinnou formu za *následek* kdysi nastalého sexuálního potlačení. — Rozhodně však by se psychoanalysa připravila o další možnosti v oblasti pedagogického a společenského badání, kdyby chtěla popírati v oidipském komplexu dialektiku, kterou sama v duševním životě objevila.

IV. sociologické postavení psychoanalysy

Vezmeme-li nyní psychoanalysu jako objekt sociologického zkoumání, narazíme na tyto otázky:

1. Jakým sociologickým skutečnostem děkuje psychoanalysa za svůj vznik? Jaký má sociologický smysl?

2. Jaké jest její postavení v dnešní společnosti?

3. Jakou má úlohu v socialismu?

K otázce 1. Psychoanalysa jest jako každý jiný společenský úkaz vázána na určitý stupeň společenského vývoje a určitý stav výrobních poměrů jest podmínkou jejího bytí. Jako marxismus jest i ona produktem kapitalistické doby, jenže nemá tak přímého vztahu k hospodářské základně společnosti jako on; její nepřímý vztah se však dá jasně ukázati: Je reakcí na ideologickou nadstavbu, na kulturní a morální poměry, v nichž žije člověk ve společnosti. Zde přicházejí v úvahu především poměry sexuální, které se vyvinuly z církevních sexuálních ideologií. Měšťácká revoluce 19. století smetla větší část feudálního způsobu výroby a vystoupila se svobodnými myšlenkami proti náboženství a jeho morálním zákonům. Roztržka s církevní morálkou se však na příklad ve Francii připravovala již v době francouzské revoluce, zdálo se, že měšťáctvo nese v sobě zárodky nové morálky všeobecně a sexuální morálky zvláště, která bude pravým opakem morálky církevní. Ale tak jako měšťáctvo podlehlo reakci, když jeho moc a kapitalistické hospodářství bylo upevněno, získávala opět církev, poněvadž ji měšťáctví potřebovalo ku stlačování proletariátu, který zatím vznikl; tak převzalo sice v jiné formě, ale podstatně nezměněnou církevní sexuální morálku. Zatracení smyslnosti, mongamní manželství, dívčí cudnost a s tím též roztříštěnost mužské sexuality, obdržely nyní nový hospodářský, tentokráte kapitalistický smysl. Měšťáctvo, které svrhlo feudalismus, převzalo větší díl feudálních zvyků a kulturních potřeb, musilo se též oddělit od „lidu“ vlastními morálními zákony a omezovalo tak stále více primitivní sexuální potře-

by. V měšťácké třídě jest z hospodářských důvodů sexuální svoboda až do uzavření manželství plně omezena, mužská mládež hledá smyslové ukojení sexuality u žen a děvčat proletariátu. Tím a ideologickým třídním rozdílem zostřuje se požadavek cudnosti u měšťáckého děvčete, dvojitá pohlavní morálka jest obnovena na kapitalistickém základě. Jako v kruhu působí dvojitá pohlavní morálka rozkladně na sexualitu mužovu a ničivě na sexualitu ženinu, která podle svého vývoje zůstává i v manželství vnitřně „cudnou", t. j. chladnou, nepřitažlivou, ba i odpuzující; to opět uvolňuje dvojí morálku, muž hledá uspokojení dále u proletářské ženy, kterou pro své třídní uvědomění pohrdá a je nucen na venek ukazovati počestnou „mravnost"; vnitřně se vzpouzí proti své ženě, na venek ukazuje opak a svoji ideologii přenáší na syna a dceru. Trvalé sexuální potlačování a ponižování stává se však dialekticky prvkem rušícím instituci manželství a sexuálně morální ideologii. Nejdříve přichází první etapa shroucení měšťácké morálky: množí se duševní choroby. Oficielní věda ovládnutá sama sexuálním potlačením, pohrdá sexualitou jako předmětem badání a dívá se s patra na básníka a spisovatele, které tato palčivá otázka zaměstnává den ode dne intensivněji. Stále rostoucí duševní choroby, hysterii a všeobecnou nervositu prohlašuje za „výmysly", za následky přepracování. Koncem 19. století vystupuje jako reakce proti morálně zaujaté vědě a jako znamení druhé, *vědecké* fáse zániku měšťácké morálky ze samotné třídy měšťácké badatel, který tvrdí, že moderní nervosita jest následkem kulturní sexuální morálky[29]) a že neurosy všeobecně podle svého specifi-

[29]) Freud, „Kulturní sexuální morálka a moderní nervosa", dále jeho práce o nauce o nemocích. Sebrané spisy, Sv. V. a VIII.

ckého bytí jsou onemocnění sexuální a spočívají na přílišném sexuálním omezování. Tento badatel, *Freud*, jest vědecky podceňován, odsouzen, prohlášen za šarlatána. Obhajuje své stanovisko docela sám a zůstává celá desítiletí nevyslyšen. V této době se rodí psychoanalysa, hnus a hrůza pro celý měšťácký svět, nejen pro vědu, neboť ona hýbe kořeny sexuálního potlačování, jedním ze základních pilířů mnohých konservativních ideologií (náboženství, morálky atd.). Objevuje se ve společenském bytí ve stejnou dobu, kdy se ukazují v samém měšťáckém táboře známky revolučního hnutí proti jeho ideologiím. Měšťácká mládež protestuje proti měšťáckému rodinnému domu a tvoří vlastní „hnutí mládeže". Jeho tajným smyslem jest snaha po sexuální svobodě. Jelikož však zmešká spojení s hnutím proletářským, stává se po částečném dosažení svého cíle bezvýznamným a zaniká. Hlasy liberálního měšťáckého tisku bouří opět důrazněji proti církevnímu poručnictví. Měšťácká literatura počíná zaujímati v morálních otázkách stále svobodomyslnější stanovisko. Avšak všechny tyto zjevy, které vystoupení psychoanalysy částečně doprovázely, částečně mu předcházely, se vytrácejí jakmile jde do tuhého, nikdo se neodvažuje domysliti otázku až do konce, vyvoditi důsledky, hospodářský zájem má přednost a dokonce se mu podaří uskutečniti spolek měšťáckého liberalismu s církví.

Tak jako byl marxismus sociologicky výrazem uvědomění zákonů ekonomického hospodářství, vykořisťování většiny menšinou, jest psychoanalysa výrazem uvědomění společenského sexuálního potlačení. To jest hlavní společenský smysl *Freudovy* psychoanalysy. Jest mezi nimi však podstatný rozdíl. Zatím co jedna třída vykořisťuje a druhá je vykořisťována, jest sexuální potlačení zjevem vyskytujícím se v obou třídách. Historicky, s hlediska dějin lidstva jest dokonce starší

než vykořisťování jedné třídy druhou. Není však v obou třídách kvantitativně stejná. V době prvního odlišení proletariátu, v začátcích kapitalismu, nebylo téměř nijakého omezení nebo potlačení sexuality v proletariátu, soudíme-li podle zpráv *Marxových* v „Kapitálu" a *Engelsových* v „Postavení pracující třídy v Anglii". Sexuální forma proletariátu se vyznačovala a určovala jen jeho zoufalým sociálním postavením, jako je to ještě dnes u lumpenproletariátu. Během kapitalistického vývoje, kdy panující třída se chopila sociálně politických opatření a počala vykonávati sociální „péči", pokud toho vyžadovala její vlastní existence a zájem o zisk, počalo ideologické poměšťačování proletariátu, které dnes ještě stále stoupá. Tím se posunulo působení sexuálního potlačování také do proletariátu; nedosáhlo tu ovšem takových rozměrů jako u maloměšťáků, kteří jsou papežštější než papež sám a kteří sledují morální ideál svého vzoru, velkoměšťáků, přísněji než tito sami, neboť tito již svou morálku ve svém nitru zlikvidovali.

S otázkou stanoviska měšťáctva k sexuálnímu potlačení respektive jeho odstranění souvisí také osud psychoanalysy v měšťácké společnosti.

K otázce 2. *Může měšťáctví trvale snášeti psychoanalysu, aniž by mu to škodilo?* Ošem, za předpokladu, že její poznatky a úsudky nebudou rozřeďovány a že se její smysl pozvolna bez vědomí jejích zástupců nesploští.

Sám tvůrce psychoanalysy jí do budoucnosti neprorokoval nic dobrého. Domníval se, že svět jeho objevy nějak vyhladí, poněvadž je nebude moci snésti. Zřejmě při tom myslil jen na jednu polovinu, na třídu měšťáckou; proletariát ještě neví ničeho o psychoanalyse, nevzal ji ještě na vědomí. Ačkoli ještě nevíme,

jak se proletariát k psychoanalyse postaví, máme dosti znaků, z nichž můžeme studovati postavení, které zaujímá měšťácký svět. To, že je psychoanalysa odmítána, souvisí bezprostředně se společenským významem sexuálního potlačení. Co však učiní měšťácký svět z psychoanalysy, pakliže ji nezatratí? To jest na jedné straně věda, především psychologie a psychiatrie a na druhé straně laická veřejnost? O obou platí pochybnost, kterou jednou *Freud* žertem vyslovil: Jest otázkou, řekl, přijmou-li psychoanalysu, aby ji udrželi, nebo aby ji zničili.

Setkáme-li se s psychoanalysou v rukou, či lépe řečeno ve hlavách ne skutečně analyticky vzdělaných lidí, nepoznáme v ní již *Freudovo* dílo; to s tou sexualitou by ještě souhlasilo, ale toho přehánění... a kde je ethická stránka člověka? Analysa je sice správná, ale... synthesa jest neméně potřebná. A dokonce když *Freud* začal na své sexuální theorii stavěti psychologii „já", zdálo se, že si vědecký svět slyšitelně oddechl; konečně počíná *Freud* omezovati své absurdnosti, konečně přichází k slovu také to „vyšší" v člověku, a vůbec morálka... A netrvalo to dlouho a slyšeli jsme mluviti jen o ideálech „já" se „samozřejmým předpokladem" sexuality, jak zněla stereotypní výmluva. Mluvilo se o nové éře analysy, o renaissanci... slovem, psychoanalysa stala se přijatelnou ve společnosti.

Stejně bezútěšně, jenže ještě protivněji, vypadá to v široké veřejnosti. Pod tlakem měšťácké sexuální morálky zmocnila se psychoanalysy jako modní záležitosti uspokojující chtivost, lidé si vzájemně analysují komplexy, v salonech při čaji o páté se mluví o symbolech snů, diskutuje se bez sebemenší znalosti věci pro a proti analyse jenom proto, že zde běží o sexualitu, jeden jest nadšen obrovskou „hypothesou", druhý, ne-

menší ignorant, jest přesvědčen, že *Freud* jest šarlatánem a jeho theorie mýdlovou bublinou; a vůbec tohle „jednostranné oceňování sexuality jakoby nebylo nic jiného, vyššího", a při tom takový kritik nemluví o ničem jiném než o sexualitě. V Americe se tvoří celé spolky a debatní kluby o psychoanalyse, konjunktura je dobrá, musí se jí využíti, člověk využívá svou neukojenou sexualitu a vydělává při tom mnoho peněz dobrým obchodem. Tak to vypadá mimo psychoanalysu.

A uvnitř? Jedno odpadné hnutí za druhým, badatelé nemohou odolati tlaku sexuálního potlačení. *Jung* staví celou analytickou teorii na hlavu a dělá z ní náboženství, v němž již není o sexualitě vůbec řeči. Stejně vede u *Adlera* sexuální potlačení k thesi, že sexualita jest jen viditelnou formou touhy po moci a tím k odklonu od psychoanalysy a k založení ethické obce. *Rank*, dříve jeden z nejnadanějších *Freudových* žáků, dochází rozředěním pojmu libida pomocí psychologie „já" ku své Teorii těla mateřského a konečně popírá nejpodstatnější analytické poznatky. Sexuální potlačení se stále více uplatňuje proti psychoanalyse. I jinde vidíme v samotném psychoanalytickém kruhu zmírňující, zeslabující a kompromisy tvořící práci hospodářské vázanosti. Po vyjití „Das Ich und das Es" není po celá léta o libidu skoro ani řeči, dějí se pokusy přetvořiti celou nauku o neurosách na terminy já, prohlašuje se, že velikým činem *Freudovým* bylo teprve odhalení neuvědomělého pocitu viny, a že teď teprve bylo možno proniknouti k tomu vlastnímu a podstatnému.

V therapii neuros, kde jde o praktické použití naprosto revoluční teorie u člověka v kapitalistické společnosti, objevil se nejzřetelněji sklon ku kompromisu

a ku kapitulaci před měšťáckou sexuální morálkou. Společenská existence zakazuje, ba znemožňuje analytikovi veřejně prohlásiti neslučitelnost dnešní sexuální morálky, manželství, měšťácké rodiny, měšťácké výchovy s radikální psychoanalytickou therapií neuros. Přes to, že se na jedné straně připouští, že rodinné poměry jsou neutěšené, že okolí nemocného jest obyčejně největší překážkou jeho uzdravení, bojí se lidé — pochopitelně — vyvoditi důsledky z tohoto zjištění. Tak se také stává, že pod pojmem principu reality a přizpůsobení se realitě nerozumí se reální svědomitost, nýbrž namnoze plné podrobení se společenským požadavkům. Je jasno, že to praktickému užití psychoanalysy k léčení neuros není na prospěch.

Tak rdousí kapitalistická existence psychoanalysu zvnitřka i zvenčí. *Freud* měl pravdu: Jeho věda hyne — my však k tomu připojujeme: v *měšťácké* společnosti; nepřizpůsobí-li se jí, zahyne určitě, přizpůsobí-li se jí však, zajde stejnou smrtí, jakou zašel marxismus u reformistických socialistů: sploštěním, především zanedbáním teorie libida. Oficielní věda nebude o ní chtít slyšeti ani nyní, ani později, poněvadž ji ve své třídní vázanosti nesmí přijmouti. Analytikové, kteří se pro veliké rozšíření psychoanalysy dívají optimisticky na její budoucnost, se silně mýlí. Právě toto rozšíření jest znamením jejího počínajícího zániku.

Jelikož psychoanalysa, použitá v nerozředěném stavu, podkopává měšťácké ideologie a jelikož socialistické hospodářství jest základem svobodného vývoje intelektu a sexuality, má psychoanalysa budoucnost jen v socialismu.

K otázce 3. Psychoanalysa sama o sobě nemůže vytvořiti světový názor, nemůže tedy také jiný světový názor nahraditi; přináší však s sebou převrat hodno-

cení hodnot, v praktickém použití ruší u jednotlivce náboženství, měšťácké sexuální ideologie a osvobozuje sexualitu. To jsou však právě ideologické funkce marxismu. Tento boří hodnoty hospodářskou revolucí a materialistickým nazíráním na svět; totéž činí nebo by mohla činiti psychoanalysa — psychologicky. Jelikož však musí v měšťácké společnosti zůstati bez účinku, může tohoto účinku dosáhnouti *teprve po dokončení sociální revoluce.* Někteří analytikové věří, že by mohla přeměniti svět cestou evoluce a nahraditi sociální revoluci. To je utopie založená na naprosté neznalosti hospodářského a politického bytí.

Zdá se, že budoucí společenský význam psychoanalysy je ve třech oblastech:

1. Jako pomocné vědy v rámci historického materialismu v oblasti prozkoumání *pradějin lidstva.* Pradějiny, stěsnané dnes v mythech, zvycích a mravech dosud žijících primitivů, nejsou Marxově společenské nauce metodologicky přístupné. Tato práce však může míti úspěch jen tehdy, jestliže se analytikové sociologicky a ekonomicky důkladně přemění a odloží individualistické a idealistické pojímání společenského vývoje.

2. Na poli *duševní hygieny,* která se může rozvinouti jen na základě socialistického hospodářství. Na základě spořádaného hospodářství může se uplatniti také požadavek spořádané *ekonomie libida* v duševním hospodářství, což jest v měšťáckých životních formách pro masu vůbec nemožno a jinak přichází v úvahu jen pro jednotlivá individua. Individuelní therapie neuros nalezla by teprve zde správné pole působnosti.

3. V oblasti *dětské výchovy* jako psychologický základ socialistické výchovy. Zde musí býti pro své po-

znatky o duševním vývoji dítěte pokládána za nepostradatelnou. V měšťácké společnosti byla jako pomocná věda pedagogiky odsouzena k neplodnosti, ne-li k horšímu. Jelikož v této společnosti lze vychovávati jen pro ni, poněvadž výchova pro jinou společnost zůstává v ní prakticky ilusorní, může býti psychoanalytická pedagogika před sociální revolucí používána jen ve smyslu měšťácké společnosti. Psychoanalytické pedagogy, kteří se snaží změniti ji v této společnosti, mohl by potkati osud faráře, který šel obrátiti na víru bezbožného pojišťovacího agenta, který umíral: agent se neobrátil, ale farář se dal pojistiti. Společnost jest silnější než usilování jejích *jednotlivých* členů.

I. sapir:

freudismus, sociologie, psychologie

K článku W. Reicha, „Dialektický materialismus a psychoanalysa". Unter dem Banner des Marxismus III. 6., IV. 1

I. úvodní poznámka

Vliv psychoanalysy jest v zemích kapitalistických nejen na poli psychologie a psychiatrie, nýbrž i v různých společensko-historických a filosofických vědách stále ještě velmi silný. Proto není divu, že i naši soudruhové, v smýšlení žijící mimo SSSR, nemohou se vyhnouti tomuto vlivu, který jim brání v krátké době pomocí svého smýšlení přemoci omyly, které freudismus vnesl do psychologie, sociologie a filosofie.

Reichův článek poskytuje velmi způsobilý základ pro důkladné prozkoumání hlavních pouček freudismu. Jako přesvědčený stoupenec Freudův a praktický psychoanalytik podává Reich ve svém článku neobyčejně plastický obraz základů freudismu. Ostrost stavění problémů a zájem o výklad jsou ještě stupňovány tím, že se Reich pokouší obléci freudismus do dialektického roucha. Nelze popříti, že tento pokus byl v Reichově článku proveden s velikou umělostí a znalostí věci. Dovede lépe než všichni jeho předchůdci předvésti největší možný počet argumentů k dosažení vytčeného cíle. A nebylo-li tohoto cíle přes to dasaženo, jak později ukážeme, jest tato okolnost sama o sobě již jedním z nejlepších důkazů pro to, že pramen takovýchto neúspěchů je v pokusech samých.

Na počátku vyslovuje Reich svoji nespokojenost s tím, že kritikové freudismu připisují antimarxistické

vývody některých freudiánů na účet tohoto učení samotného, zatím co podle jeho mínění tyto výpady proti marxismu nemají s duchem psychoanalysy ničeho společného. Ohražuje se proti Kolnaiovi a de Manovi, kteří na základě argumentů z psychoanalysy vystoupili k pošetilým útokům proti bolševismu a na obranu reformismu. Připouští správnost zničující kritiky, kterou pronesli Jurinec a Deborin při vystoupení těchto „učenců", varuje však před rozšiřováním této kritiky na celé učení Freudovo, tedy na logický základ takovýchto útoků. Budiž zde ihned zdůrazněno, že tento požadavek Reichův jest plně oprávněn: při kritisování nějaké teorie máme povinnost vycházeti od základních principů a nepřikládati zvláštního významu omylům a chybným závěrům, které nevyplývají ze základních principů. S tohoto hlediska jest také zcela lhostejno, kdo jest původcem těch chyb, zda zakladatel teorie sám nebo jeho neobratnější přívrženci. Je-li teorie správná a plodná, musí býti chyby jejích zastánců, ať jsou tito kdokoli, odkryty tak, aby teorie neutrpěla škody, nýbrž naopak dostala popud k dalšímu rozvoji. Souhlasíme-li s těmito větami, neznamená to ještě vůbec, že v daném případě jsou oprávněny výtky, které činí Reich kritikům prací Kolnaiových a de Manových. Reich musí dříve dokázati, že jde o správnou a plodnou teorii. To však není nikterak snadná úloha, běží-li o marxistický výklad freudismu. Dříve však, než ukážeme neplodnost úsilí, které Reich v tomto směru vynakládá, chtěli bychom upozorniti na dvojsečnou povahu jeho požadavků. Každá chyba soudruha Reicha, souvisí-li s „duchem" psychoanalysy, musí býti nejen jako omyl soudruha Reicha, nýbrž jako pasivní položka připsána k tíži nauky, na jejíž obranu vytáhl do pole.

II. hranice platnosti psychoanalysy

Který úsek skutečnosti jest předmětem psychoanalytického zkoumání? K podložení ocenění zkoumané teorie jest jasná odpověď na tuto otázku nevyhnutelná. Vilém Reich formuluje svou odpověď takto:

„Ona (psychoanalysa) není totiž podle definice svého tvůrce ničím jiným než psychologickou metodou, která se pokouší přírodovědeckými prostředky popsati a vysvětliti duševní život jako zvláštní ohlas přírody.“ A dále: „Vlastní předmět psychoanalysy jest duševní život člověka žijícího ve společnosti.“

Tyto formulace zajisté stačí: okruh zjevů patřících do kompetence psychoanalysy jest jimi zcela přesně vymezen. Z nich je zjevno, že podle Freuda a jeho věrného žáka V. Reicha má psychoanalysa na zřeteli jen jednotlivého člověka a nikterak nezasahuje do oboru sociologie, zejména, že se nezabývá psychologií a ideologií sociálních skupin. Jakoby chtěl vyloučiti jakékoli nedorozumění v tomto směru, podává Reich toto objasnění:

„Zdá se však, jakoby jí zjev třídního uvědomění byl sotva přístupný a problémy, jako davové hnutí, politika, stávka, které náleží do sociologie, nemohou býti předmětem její metody.“

Kdyby tomu skutečně tak bylo, jak to Reich líčí, kdyby si psychoanalysa činila skutečně nárok jen na to, aby byla *individuální* psychologickou naukou, nedovedli bychom si vůbec vysvětliti vášnivost, která jest pro diskusi o psychoanalyse tak charakteristická; podivnou by také byla okolnost, že tyto vášnivé diskuse přesahují daleko rámec psychologie a že zaujaly také zástupce různých sociologických věd. Můžeme dokonce jíti ještě dále a tvrditi — později uvidíme, jakým právem — že právě tyto pokusy o expansi jsou pro freudismus *charakteristické*. Takové práce *Freudovy*, jako

„Die Masse und die Analyse des menschlichen Ich", „Totem und Tabu", „Die Zukunft einer Illusion", jsou podle vytčení svého cíle nepochybně díly sociologickými. K této kategorii patří také práce Reissnerovy, Varjasovy, Friedmannovy a j. v ruské literatuře.

S metodologického hlediska se nedá nic namítati proti tomu, když se psychologové, mezi nimi též psychoanalytikové, pokoušejí objasniti otázku, jak a proč určitá, ve společnosti rozšířená ideologie najde přijetí u určitého jednotlivce. Když však psycholog zapomene, že ideologie jednotlivce a ideologie jako společenský úkaz představují zásadně různorodé kategorie, a když se dá strhnouti svými úspěchy v první oblasti a bezstarostně překročí hranice druhé, očekávají jej na tomto jemu cizím území hrubé chyby a reakční uzávěry.

Reich se snaží ospravedlniti sociologické výstřelky freudistů právě tím, že prý se tito zabývají čistě individuelními úlohami. Píše: „Psychoanalysa může snad odhaliti irracionální motivy, které pohnuly vůdcovskou povahu, aby se připojila právě k socialistickému nebo nacionalistickému hnutí..." Nerozumíme-li „irracionálními motivy", na které Reich poukazuje, hlavně zděděné, biologicky dané snahy, jak je to psychoanalyse vlastní a nezdůrazníme-li neuvědomělé motivy jednání, což jest opět charakteristické pro psychoanalysu, které proti tvrzení psychoanalysy daleko nemusí hráti prim ve vývoji osobnosti — nezaslouží úmysl badatele, na který se Reich odvolává, skutečně výtky. Jenže je škoda, že tento typ badatele není pro freudismuus nijak charakteristický. Sám Freud se nezabývá na př. v „Totem und Tabu" vírou a předsudky jednotlivých zástupců primitivní epochy, nýbrž institucemi náboženského kultu této epochy jako společenskými kategoriemi. Stejně nezkoumá M. Reissner, věrný žák Freudův, v různých sociologických obla-

stech s hlediska psychoanalysy jednotlivého náboženského člověka, nýbrž zákony a původ náboženství jako takového. Činí-li si Reich zřejmě docela upřímný nárok na to, aby byl přísně objektivním pozorovatelem všech výhod a nedostatků Freudových prací, musil by v první řadě prohlásiti, že nesouhlasí se směry psychoanalytického badání výše vylíčenými. Toho on však nečiní a sice z toho jednoduchého důvodu, poněvadž *sám v plné míře podléhá stejné slabosti.* Chci se touto okolností obírati zvláště, nikoli jen za účelem čistě polemickým.

Uvedené formulace Reichovy k psychoanalyse najdeme na prvních stránkách jeho článku. Avšak již nejblíže příští stránky vzbudí v pozorném čtenáři pochybnost, drží-li se autor skutečně svých vlastních formulací. Během čtení tato pochybnost roste a konečně se změní v údiv, když dojdeme v druhé polovině článku k místu, které musíme nutně citovati podrobněji:

„Tyto úvahy však dovolují předpoklad, že psychoanalysa pro svoji metodu odkrývající pudové kořeny společenské činnosti individua a pro svoji dialektickou nauku o pudech jest povolána, *vysvětliti psychické působení produktivních sil ve společnosti, to jest, tvoření ideologií ‚v lidské hlavě'.*" (Uvozovky jsem doplnil. J. S.)

Poslední slova této věty nelze při nejlepší vůli vykládati v tom smyslu, že tu Reich mluví o „hlavě" jednotlivého individua a nikoli o „hlavě" lidského kolektiva, neboť autor se přece ve stejné větě zmiňuje o působení produktivních sil právě ve společnosti. Aby však v tomto směru nebylo pochybnosti, citujme dále:

„Mezi oběma konečnými body: *ekonomickou strukturou společnosti a ideologickou nadstavbou,* jejichž příčinné vztahy materialistické pojetí dějin všeobecně pochopilo, zařazuje psychoanalytické pojetí psychologie člověka ve společnosti řadu spojovacích článků. Může ukázati, že ekonomická struktura společnosti

nemění se v „lidské hlavě“ bezprostředně v ideologie, nýbrž, že pud po potravě, závislý ve své formě projevu na dotyčných hospodářských poměrech, působí měnlivě na funkce daleko plastičtější energie sexuální, a že toto společenské působení na sexuální potřeby omezováním jich cílů přivádí ve formě soblimovaného libida stále nové produktivní síly do společenského pracovního procesu. Částečně přímo ve formě pracovní síly, částečně nepřímo ve formě výše vyvinutých výsledků sexuální sublimace, náboženství, morálky všeobecně, pohlavní morálky zvláště, vědy, atd.“

Podle toho, co bylo řečeno, nezbývá Reichovi, než aby se svého hlediska důsledně došel k závěru: „To znamená účelné zařazení psychoanalysy do materialistického pojetí dějin.“ To jest zajisté dosti zřetelně řečeno. Ponechme stálé vzývání pohlavního pudu prozatím vědeckému svědomí autorovu, přejděmež také velmi podivné zařazení náboženství, morálky a vědy do kategorie produktivních sil, nemůžeme přece tuto poslední, t. j. kategorii báse stavěti skutečně za rovnou s ideologií, t. j. s kategorií nadstavby. Všechny tyto nepochybně zajímavé momenty nejsou v dané souvislosti pro nás podstatnými. Chtěli jsme jen s plnou názorností dokázati, že skromnost prvních formulací Reichových se rozprchla jako dým.

Již před vyjitím Reichova článku bylo dostatečně známo, že si freudismus zcela vědomě vedle psychologických cílů vytyčuje také cíle sociologické. Není zajímavá tato okolnost, nýbrž jiná skutečnost, totiž, že Reich, opíraje se o zdánlivě marxistickou argumentaci, zastává tuto metodologicky nepřípustnou tendenci freudismu; zajímavé jest, že jej neodstrašuje *pojetí freudismu do teorie historického materialismu.*

Jedno z dvojího: Buď chce Reich přes to zůstati u svých počátečních formulací — a tu jest v silném (a tentokrát nikterak dialektickém) rozporu se sebou

samým — nebo se z nějakého důvodu domnívá, že obě jeho stanoviska jsou spolu organicky spojena — pak se podle našeho mínění velmi mýlí. Druhá možnost jest zřejmě případnější a nám nezbývá, než zkoumati podstatu tohoto omylu.

III. sociologie, sociální psychologie a psychologie individua

Nebudeme prozatím přihlížeti k nedostatkům psychoanalysy jako nauky o individuální psyše. Půjdeme dokonce ještě dále a budeme si představovati, že psychoanalysa jest jak v metodologickém, tak v empirickém ohledu dokonalým systémem individuální psychologie. Taková abstrakce jest v daném okamžiku bezpodmínečně nutná, abychom rozřešili otázku sociologického významu psychoanalysy v podstatném, totiž metodologickém průřezu. Vezmeme-li otázku v tomto průřezu, může býti ještě formulována takto: v jakém poměru jest individuální psychologie k sociologickým problémům a její metoda k metodologii historického materialismu? Jest známo, že teorie historického materialismu staví sociálně psychologický faktor na určité a dosti důležité místo.

Plechanov píše: „Kdybychom chtěli vyjádřiti marxovsko-engelsovský názor na poměr mezi nyní již proslulou *bází* a neméně proslulou *‚nadstavbou‘* krátkou formulkou, obdrželi bychom toto:

1. *Stav výrobních sil;*
2. *hospodářské poměry* podmíněné tímto stavem;
3. sociálně-*politický* řád, stojící na dané hospodářské „bázi“;
4. *psychologie člověka ve společnosti,* určovaná částečně přímo hospodářstvím, částečně celým sociálně politickým řádem, který na něm spočívá;

5. různé *ideologie,* v nichž se obráží vlastnosti této „psychologie" (uvozovky pocházejí od Plechanova). Oba poslední body uvedeného schematu vztahují se přímo na psychologický „faktor".

Přijala-li jednou společenská psychologie pod vlivem speciálních a hospodářských příčin určité formy, dostává se jí *relativně* samostatného významu a vplétá se do systému „faktorů" dějinného procesu.

„Jest toto přizpůsobení její psychologie k její ekonomice, k jejím životním podmínkám pro společnost v jejím boji o živobytí výhodné?" táže se Plechanov a odpovídá: „Velmi výhodné, neboť všechny zvyky a názory, které se s ekonomikou neshodují, které jsou protichůdné životním podmínkám, působily by na tento boj o živobytí rušivě. Účelná psychologie jest pro společnost právě tak užitečná, jako pro organismus orgány vyhovující dobře svému účelu." (Plechanov „Zur Entwicklung der monistischen Geschichtsauffassung".)

Také Engels praví o úloze psychologického faktoru:

„Avšak také politické atd. (podmínky), ba dokonce *tradice strašící v lidských hlavách* (u Engelse proloženě), hrají úlohu, byť ne rozhodující." (Dopis z 21. listopadu 1890.)

V tomto citátu se také poukazuje na podřízený význam psychologického faktoru. Ještě přesněji jest jeho specifická váha určena v těchto slovech Plechanovových:

„K pochopení tance Australanky stačí věděti, jakou důležitost má ženami prováděné sbírání kořenů a divokého bylí v životě australského kmene. Chceme-li však pochopiti třeba menuet, nestačí k tomu znalost hospodářské Francie v 18. století. Zde se setkáváme s tancem, který vyjadřuje *psychologii neproduktivní třídy.* Psychologií *tohoto druhu* vysvětluje se celé

množství ‚mravů a zvyků' tak zvané dobré společnosti. *Ekonomický ‚faktor'* postoupil zde tedy místo a pořadí *psychologickému.* Nezapomínejme však, že vznik neproduktivních tříd ve společnosti jest sám opět produktem hospodářského vývoje této společnosti. To znamená, že ekonomický ‚faktor' podrží si svůj převládající význam i tehdy, postoupí-li své místo a pořadí jiným faktorům. Naopak, tento význam se potom uplatňuje právě v tom, že právě on v tomto případě určuje *možnost a hranice* vlivu jiných ‚faktorů'." („Die Grundprobleme des Marxismus", Marx. Bibliothek, Bd. 21. Proložená místa podle originálu.)

Uvedená slova jsou ještě proto zajímavá, že poukazují konkretně na určité odvětví — totiž na umění — kde jest sociálně psychologické zkoumání, ovšem v patřičných mezích, obzvláště na místě.

Přiznáme-li sociálně psychologickému faktoru pravou historickou skutečnost, nemůžeme odpírati právo na existenci ani zvláštní disciplině, nebo skupině disciplin, která specielně studuje obsah, původ, význam atd. psychologie a ideologie. Toto vědecké odvětví patří k sociologickým vědám a má se nazývati sociální psychologie. V cizině dálo se zpracování tohoto odvětví hned od počátku svého vzniku zvláštním směrem, který jest pro marxismus nepřijatelný. Měšťácká sociální psychologie stojí na idealistických předpokladech, považuje „psychologický faktor" za rozhodujícího činitele historického procesu a úplně pomíjí sociální a hospodářské kořeny společenské psychy. Původ této hledá se buď v „odvěkých" vlastnostech člověka (biologismus, stanovisko „lidské přirozenosti") nebo v nějakém mystickém „duchu doby" (Dilthey, Spranger). Tento druh sociální psychologie tvrdí, že objevil „všeobecně lidské" normy stojící nad třídami a se stanoviska těchto má býti podle úmyslu zástupců této vědy ospravedlněna a zvěčněna všechna protismyslnost a násil-

nost kapitalismu. Evropskou a americkou vědu stálo hodně potu, aby přetočila sociální psychologii jako odvětví vědeckého zkoumání tak, jako se to již stalo u značného počtu jiných disciplin, které mají zvláště úzký vztah k základům kapitalistického panství (národní hospodářství, dějepis, státní vědy atd.). Ale právě tak jako nemohlo toto znetvoření jmenovaných věd zabrániti marxismu, aby je zpracoval co nejplodněji podle svých vlastních potřeb, nemůže ani u sociální psychologie zdiskreditovati myšlenku této vědy v očích marxismu. Na různých místech děl Marxových, Engelsových, Plechanových nalézáme roztroušeny jednotlivé věty a údaje vztahující se na sociální psychologii, a bylo by chybou opomíjeti její další zpracování *v metodologicky správné perspektivě*. Správná metodologie totiž vyžaduje poznání, že v třídní společnosti musí býti sociálně psychologické badání v základě pojímáno jako prozkoumání psychy třídní. Že tento názor není ani u nás všeobecně přijímán, můžeme viděti již z toho, že se dokonce činí pokusy vřaditi pojmenování „sociální psychologie" do vědy, která má za předmět zkoumání psychy jednotlivce. (Viz na př. článek A. N. Salmansona v „Bote der Kommunistischen Akademie", 1927 rusky.) Tato činnost se odůvodňuje tím, že psycha jednotlivce jest skrz naskrz sespolečenštělá — což jest ostatně velmi pravdivé. Ale i medicina, která přece musí u každého nemocného také přihlížeti k souhrnu jeho sociálních a kulturních životních podmínek, nazývá se „sociální medicinou" jen v onom úseku vědy lékařské, který se obírá patologií větších sociálních útvarů a nikoli jednotlivých nemocných. Individuální psychologie jako věda nikterak neutrpí tím, že si podrží své staré jméno, bude-li jen její předmět zpracováván s povinným ohledem na „sespolečenstvení". Název „sociální psychologie" vztahuje se na *jiný* zvláštní komplex zjevů, ovládaný též

jinými zákony. Kdo s tím nesouhlasí, odpírá pod rouškou na první pohled nevinného terminologického sporu právo na existenci vědě nebo vědám, které se zabývají vyšetřováním společenské psychy.

Vyšedše od individuální psychologie, přešli jsme hned k psychologii sociální, neboť jen o této může býti řeč, jde-li o otázku „psychologického faktoru" v dějinách. Poměr individuální psychologie k vědě o společenských procesech může býti pochopen jen analysou souvislosti mezi společenskou a individuální psychou. Jinými slovy jest kategorie společenské psychy článkem mezi kategorií individuální psychy na jedné straně a celým počtem sociologických kategorií na druhé straně. Jinak by tomu bylo, kdyby společenská psyche byla psychou nějaké sociální vrstvy, prostě souhrnem vůlí a snah zástupců této vrstvy. Pak by se dalo stadium „psychologického faktoru" v dějinách redukovati přímo na studium četných individuálních psych; stačilo by pak vytknouti před závorku to, co by u celého množství zkoumaných individuí bylo společného a pokládati toto společné za hledaný výsledek zkoumání. Je jasno, že by mimo to nemohl nikterak existovati nějaký sociálně psychologický problém. Ve skutečnosti je tomu však jinak, což jsem již zdůraznil výše při formulaci zvláštních zákonů společenské psychy ve srovnání s individuální. *Co jest pramenem těchto zvláštních zákonů?* Naznačíme zde jen to nejzákladnější.

Každý jednotlivý člen nějaké sociální skupiny podléhá působení svých „existenčních podmínek" a podle tohoto působení utváří své snahy a zvyky, svůj způsob myšlení a světový názor, ne jako bytost stojící o samotě, isolovaná, jako „Robinson". Jen sociálním společenstvím probouzí se člověk k uvědomění, k uvědomělému myšlení a jednání. Sociální spolek, jehož je členem, probouzí síly jeho ducha a dává jim směr.

(Franz Mehring: Über historischen materialismus.) Avšak i když je člověk „probuzen k vědomí", jest jen bezvýznamná část práce tvořící jeho psychu výsledkem jeho samostatného, originálního tvoření; ostatek jest výsledkem psychologické práce onoho širšího lidského společenství, s kterým je tak či onak spoután. Nemůže tu býti řeči o nějakém mystickém „duchu společenství". Obyčejnou rozmluvou s přítelem, návštěvou nějakého shromáždění, četbou knih nebo novin dostává člověk v hotovém nebo napolo zpracovaném stavu onen ideální nebo anideální materiál, jehož samostatné „vymyšlení" přesahovalo by prostě síly i nejnadanějšího jednotlivce již proto, že tento materiál jest netoliko produktem dnešní kultury, nýbrž také předcházejících historických období; již proto, že jeden člověk nemůže býti a obvykle nebývá ve všech otázkách mnohostranné skutečnosti „specialistou". Za těchto poměrů dostává se *struktuře* (obzvláště sociálně psychologické struktuře) onoho sociálního společenství, v němž členové společnosti žijí, význačného významu. Určitá organisace hospodářských, politických a třídních poměrů vytváří také zcela určité *způsoby vzniku* „veřejného mínění" a s ním spojených ideologií. *Stupeň vlivu* různých složek společenského kolektiva není naprosto stejný. Při tom nezáleží jen na tom (mohlo by se též říci: skoro vůbec nezáleží na tom), že jednotlivá individua jsou zkušenější, energičtější, nadanější než jiná, nýbrž na tom, že hospodářské a politické postavení ve společenství tvoří *společenská střediska ideologického vlivu*. Takovýmto střediskem vlivu může býti jedna třída pro druhou (na př. ideová hegemonie proletariátu nad malým a středním rolnictvem jako moment diktatury proletariátu), strana třídě, určité orgány strany pro jiné orgány téže strany, atd., atd. Pozorujeme-li pro příklad obzvláště život stranický, nesmíme to, co bylo výše řečeno, pojímati tak, jakoby

formy stranické organisace nebyly *ničím jiným* než výrazem její ideologické struktury, čili jinými slovy jakoby strana byla jen agitačně propagační. Formy stranické organisovanosti, která sleduje velmi rozmanité linie, určují na jedné straně formu organisovanosti strany, která se vztahuje na její úkoly agitační a propagační; na druhé straně však je tato forma určována svými vlastními potřebami a má opačný účinek na všeobecnou organisační strukturu tím, že ji používá pro úkoly ideologického ovlivňování. Středisko ideologického a psychologického vlivu nepůsobí toliko slovem nebo příkladem; sociální skupina, která tento vliv zastupuje, má dosti často v ruce také páku hospodářského života, pramene společenských nálad a názorů. Tak vyrábí finanční oligarchie Spojených států veřejné mínění nejen svým denním tiskem, nýbrž také korupcí „dělnické aristokracie", cenovou politikou trustů a syndikátů, atd.

Nemálo významnou úlohu má v tomto složitém mechanismu také *technika* spojení středisk ideologického vlivu s jejich periferií. Mocně rozvinutý tisk, rozvětvená činnost nakladatelská, rozhlas a kino — to všechno odlišuje vzhledem k charakteru vytváření společenské psychy společnost, která této techniky užívá od společnosti, která toho nečiní.

Vedle struktury ideologického působení tvoří další pramen zvláštnosti sociálně psychologického procesu ta důležitá okolnost, že daný stav společenské psychy jest nejen produktem současného historického období, nýbrž i ideologie předchozích etap společenského vývoje. Knihami a osobními zkušenostmi účastníků sociálního hnutí proniká toto pomocí historického dědictví také do psychy dějinného dneška. Engels podává krásnou formulaci ideologie o druhu filosofie:

„Filosofie každé epochy předpokládá určitý myšlenkový materiál, který obdržela od svých předchůdců

a z něhož vychází. A tím se stává, že hospodářsky zaostalé země mohou přece hráti prim ve filosofii: V 18. století Francie proti Anglii, jejíž filosofie byla Francouzům základem, později Německo proti oběma. Avšak ve Francii jako v Německu byla filosofie, jako všeobecný květ literatury onoho času, také výsledkem hospodářského rozmachu. Jsem si jist konečnou nadřízeností hospodářského vývoje i v těchto odvětvích, uskutečňuje se však v rámci podmínek, které *jednotlivá odvětví sama určují.*" (Friedrich Engels, Brief an Conrad Schmidt vom 27. Oktober 1890. Mnou kursivou zdůrazněno. I. S.)

Tento citát z Engelse jest pro náš problém z mnoha důvodů zajímavý: zároveň se zdůrazněním momentu historického vývoje v ideologickém procesu, poukazuje se zde současně na pohotovost ideologické struktury (v tomto případě na vedoucí úlohu jedné země ve filosofickém vývoji země druhé) jako na skutečnost, a zároveň také na okolnost, o níž jsme se dosud nezmínili, že totiž každá ideologická oblast si do jisté míry sama předpisuje podmínky dalšího vývoje. Podle Engelsova pojetí a zásad historického materialismu zdůraznili jsme již opětně, že celý zde vylíčený proces jest konec konců podmíněn hospodářskými poměry.

Přihlížíme-li konečně také k okolnosti, že každá ideologie podléhá vlivu „sousední ideologie", na př. že „politické, právnické, morální reflexy mají největší přímý vliv na filosofii" (Engels), můžeme pokládati výčet momentů určujících specifické vlastnosti sociálně psychologického (resp. ideologického) procesu ve skutečnosti za úplný.

Nepřihlížíme-li ke všem těmto momentům — k sociálněpsychologické struktuře a centrům a metodám jejího vlivu, k historickému vývoji ideologií a jejich vzájemnému působení — netoliko že jsme nepochopili to nejpodstatnější z prozkoumávané otázky, nýbrž jsme

se též připravili o možnost, odkrýti pramen zvláštnosti každého jednotlivého sociálněpsychologického (resp. ideologického) stavu. Tyto se mohou měniti stejně jako se mění struktura sociálně psychologických souvislostí pod vlivem sociálních, politických a hospodářských poměrů.

Hlavně hřeší v tom směru, že totiž nepřihlížejí ku jmenovaným momentům také naši „freudomarxisti", pokoušejí-li se vykládati Engelsův dopis v tom smyslu, že k tvoření ideologií patrně dochází individuálněpsychologickými procesy. Tento Engelsův dopis Františku Mehringovi je datován 14. července 1893. Čteme tam:

„My všichni jsme totiž na počátku kladli a *musili klásti* hlavní váhu na *odvození* politických, právních a jiných ideologických představ a touto představou zprostředkovaných jednání z hospodářských základních skutečností. Při tom jsme zanedbali formální stránku proti stránce obsahové: způsob, jak představy vznikají."

Varjas a Friedmann a po nich v poslední době také Čučmarev (není freudovcem) pochopili slova „formální stránka" a „způsob a prostředek" jako poukaz na individuálněpsychologické (oba první na psychoanalytické) úkoly. Aniž bychom se pouštěli do podrobné analysy uvedeného Engelsova dopisu, chceme jen zdůrazniti, že takové pojetí (které mimochodem nebylo svými původci skoro vůbec dokázáno) netoliko nevyplývá z výše popsané podstaty věci, nýbrž odporuje všem dříve citovaným Engelsovým formulacím.

Tato poznámka platí také o W. Reichovi, který, poznamenav zcela správně, že „Engels se v jednom dopise výslovně ohražuje proti pojetí, že produkce a reprodukce skutečného života měla by býti *jediným* (kursivou zdůrazňuje Reich) určujícím momentem vývoje ideologií", vyvozuje z toho řadu důsledků ve

prospěch sociologického uplatnění psychoanalysy. My jsme však právě seznali, co rozumí Engels motivy, které vedle hospodářského momentu, avšak na jeho podkladě určují vývoj ideologie. Kdo se při psychoanalytickém výkladu sociologických zjevů odvolává na Engelse, falšuje vědomě neb nevědomky jeho názory.

Můžeme nyní přistoupiti k individuální psychologii. Znamená snad to, co bylo shora řečeno, že studium společenské psychy nemá nic společného se zákonitostí psychy individuelní? Nikterak. Všechno, co vychází ze společenských středisk psychologického působení, všechno, co působí jako „usazenina" různých etap ideologického vývoje se stránek knih literatury, dovolává se přece skutečně jen konkrétního člověka s jeho nervovým systémem, jeho zvyky, snahami a názory, které nějakým způsobem vznikly a dnes tady jsou. Aparát společensko-ideologického působení mohl by běžeti sebe hladčeji, jeho účinek by však byl krajně pochybný, kdyby nebyl brán ohled na nálady a názory lidí, t. j. v daném případě objektů ideologického vlivu (při čemž „bráti ohled" nerovná se „pokulhávati za něčím"). „Děláme sami své dějiny". *Co* jest v jednom okamžiku objektem, mění se v nejbližším okamžiku v *subjekt* historického jednání. Danými sociálními svazky vykonávají tytéž osoby, které samy na sobě zakusily určité psychologické působení svých existenčních podmínek, jakož i svého společenského kolektiva, vliv na různá odvětví společenské činnosti a tím také na „střediska sociálně-psychologické struktury. Ovšem nepůsobí opět *nikterak* jako souhrn jednotlivých individuí; přes to však se zařazují psychologické vlastnosti těchto jednotlivců v celkový sociálně-ekonomický a sociálně-psychologický proces.

„Avšak z toho, že jednotlivé vůle, z nichž každá směřuje k tomu, k čemu ji žene její vlastní tělesná konstituce a vnější, v poslední řadě hospodářské okol-

nosti (buď její vlastní nebo všeobecně společenské), nedosahují toho, čeho chtěly dosáhnouti, nýbrž slévají se ve společný průměr, společnou výslednici (Termín výslednice nelze tu přirozeně bráti v mechanickém smyslu. — I. S.), z toho přece nesmí se souditi, že se rovnají nule. Naopak, každá má na výslednici svůj podíl a je do té míry v ní obsažena.“ (Engelsův dopis z 21. září 1890.)

Rozumí se samo sebou, že přes to, že „jednotlivé vůle nesmíme pokládati za rovny nule“, nevyplývá z uvedených slov Engelsových, že by požadavek studia individuelních zvláštností chování jednotlivých lidí musil býti pojat do metodologie sociologie. Sociologický význam mají jen ona individuelní jednání, která mají nějaký objektivní vztah k třídnímu boji ve všech všech jeho formách, i v abstraktně ideologických. To však znamená, že i zde vystupuje nadindividuální, sociálně-psychologický moment v celém svém rozhodujícím významu. Nejde ani tak o to, aby tento moment hrál velikou úlohu při uskutečňování jednání, jako spíše o to, že určuje hranice, v nichž má to jednání společenský význam (tak na př. pití nemá za všech okolností a u všech lidí význam *sociálně* škodlivého jednání), a je-li tomu tak, že „uchopí a zveličí“ objektivní následky takového jednání.

Nejgeniálnější vědecký objev má jen potud historický význam, pokud jest přijat do teoretické výzbroje vědy jako sociální zjev a do praktické výzbroje společenské práce.

Ale snad mohou individuálně-psychologické zákony odporovati sociálním a v tomto případě utvářeti společenský vývoj podle svých potřeb? Ta otázka může býti utvořena ještě jinak: jsou individuálně-psychologické zákony zrušeny nebo jsou specifické pro společenský vývoj? K zodpovědění této otázky jest vhodné postaviti individuální psychologii proti sociální.

Může se říci o zákonech sociální psychologie, že jsou vzhledem k zákonům společenského soc. vývoje zrušené? Ne, neboť jsou vpleteny do systému těchto zákonů. Zákony sociální psychologie nejsou lhostejné pro formy dějinného procesu. Psychologie a ideologie jedné třídy nezřídka jsou v rozporu s jejími objektivními úkoly a jelikož tu běží o masový zjev, projeví se po určité době takový nepoměr velmi podstatně v osudech historického vývoje. Zákony individuální psychy jsou něčím zcela jiným. Také psyche jednotlivce může se ovšem dostati do rozporu s úkoly a psychou kolektiva. Avšak taková individuální varianta nemá závažného sociálního významu. Objevují-li se však psychologické odchylky ne u jednotlivých, isolovaných lidí, nýbrž u masy, vyjde při podrobném pozorování vždycky najevo, že vznik i další vývoj takové úchylky jest určován jistými sociálními silami. Při studiu takového úkazu musíme nevyhnutelně přejíti z oblasti individuální psychologie do oblasti společenských a mezi nimi též sociálně-psychologických procesů.

Máme tu před sebou zvláštní dialektickou situaci. Osobní vlastnosti mají vynikající sociologický význam, neboť lidé přece dělají dějiny, nicméně však jsou zákony, které tyto vlastnosti řídí mimo oblast individuální psychologie, zatím co zákony individuální psychologie jsou v systému společenského celku zrušeny.

Ovšem zůstala těmto zákonům zachována zcela bezvýznamná úloha. Tak na příklad jsou osobní zvyky nějaké vynikající historické osobnosti předmětem napodobování celého množství obdivovatelů a nekonečných rozprav sensacechtivého publika. Nikdo však nemůže popírati, že to není než lehké povrchní čeření vln historicko-společenského vývoje.

Hodí-li se to, co bylo již řečeno, na obsah individuálního počínání, je to obecně známé o osobních popudech takových počínání. Jako produkty velmi roz-

ličných biologických založení a ještě rozličnějších vlivů sociálního prostředí jsou tyto popudy neobyčejně různé. Mluvme opět slovy Engelsovými: Vůli člověka určují prý buď rozum nebo výbuch nějaké vášně. Ale pohnutky, kterými jsou zase určovány výbuchy vášně a příkazy rozumu, jsou prý zase velmi rozličné. Brzy jsou to vnější předměty, brzy ideové motivy, ctižádost, „láska k pravdě a spravedlnosti", nálady. (Podle Mehringa: „Über historischen Materialismus".) Všechny tyto popudy zajímají mimo to sociologii méně jako takové, spíše pro výsledky jejich působení; jejich historická úloha závisí na sociálně-významném obsahu chování, jehož jsou příčinou. Tento obsah však určují sociální momenty. Dále, přes to, že lidská činnost, spočívající na výrazech vášně a příkazech rozumu, jest bezprostřední hnací silou dějinného procesu, vezmeme-li ji abstraktně samu o sobě, jest do jisté míry konstantním momentem pochodu historického vývoje (politická, ideologická činnost atd. společnosti, pokud zde jest, jest vždycky dosti „vášnivá") a následkem toho neposkytuje základ k vysvětlení *zvláštnosti* každé jednotlivé dějinné epochy.

Běží-li však o změnu aktivity u některé konkretní formy hospodářské činnosti (třeba o pokles aktivity v tom kterém hospodářském odvětví), najde sociolog všechno potřebné a dostatečné, čeho je k vysvětlení třeba, jen a jen v poměrech sociálního a hospodářského řádu.

Můžeme tedy na otázku, kterou jsme na počátku této kapitoly položili, odpovědět toto:

Individuální psychologie jako věda stýká se s metodologicky správně zpracovanou sociologií jen pomocí vědy (nebo věd) o sociální (nebo třídní) psyche. Individuálně psychologický moment má metodologicky podřadnou úlohu v sociálně-psychologických procesech, které opět podléhají jiným, mocnějším (hospodářským)

silám historického vývoje, a tak jest k těmto posledním v poměru *druhého stupně podřadnosti.* Zvláštní význam má tato věta v použití při formální stráce individuální psychy („popudy").

V tak synthetické vědě, jakou je marxistická sociologie, může a má býti „k užitku každý kousek provázku", což se také vztahuje na otázku použití údajů, které nám dodává individuální psychologie. Použití takových údajů jest tím více na místě, čím menší jest zkoumaný společenský historický zjev jak svou blízkostí k ose historického vývoje, tak svou masovostí.

Použití těchto údajů však neznamená ještě nikterak, že by mělo býti studium individuálně-psychologických procesů pojato do sociologické metodologie.

Ještě méně snesou kritiku pokusy, které metodu individuální psychologie (tedy také psychoanalysy) a metodu historického materialismu hází na jednu hromadu jako skoro rovnocenné. Nesmíme zapomínati, že metoda historického materialismu vztahuje se na společensko-dějinný proces jako na celek, zahrnuje všechny jeho hnací síly a jejich střídavý vztah ve formě všeobecné, kdežto metoda individuální psychologie se vztahuje jen na jeden odvozený názor na společenský vývoj, a i to, jak jsme viděli, s velmi podstatnými omezeními.

IV. psychoanalysa a historický materialismus

Jest psychoanalysa s to otřásti výroky, které byly právě učiněny o významu individuální psychologie pro sociologii? K rozhodnutí této otázky použijeme příkladů, kterými W. Reich illustruje svoje pojednání o neobyčejně velikém sociologickém významu psychoanalysy.

a) O vznikání ideologií tvrdí Reich, že tento proces vzniku probíhá takto: hospodářská struktura společnosti působí určitým způsobem na potřebu potravy, tato potřeba uvádí v činnost opět mocný aparát pohlavního pudu a jelikož se tento vyznačuje nejen neobyčejnou intensitou, ale také velikou přizpůsobivostí, přijímá pod vlivem opět vnějších, sociálních podmínek nejrozličnější formy a projevuje se na venek jako morálka, náboženství, věda atd. První věc, která jest pro tento myšlenkový pochod příznačná a která jej odlišuje od myšlenkových pochodů ostatních psychoanalytiků, jest ta, že operuje určitým počtem pouček historického materialismu: význačná úloha se tu připisuje sociálním a hospodářským příčinám jak pro počátek tak pro konec procesu tvoření ideologií. Byť nevyplýval z psychoanalytické teorie, je to přece positivní moment Reichovy formule; její obsah však není tímto momentem daleko vyčerpán. Těžiště uvedené formule leží spíše v poukazu na úkol *biologických článků* procesu. Tento poukaz jest neméně příznačný pro Reichovy názory, ohraničuje je však tentokrát proti názorům *ortodoxního marxismu*. Jaká je vlastně skutečná úloha biologických článků? Náleží do kategorie individuálních „pohnutek" nebo tak zvaných vnitřních popudů chování, o nichž bylo již výše řečeno, že nejsou pro sociologa důležité ani tak pro sebe samotné, jako pro *jednání*, v něž „vlévají svou energii". Charakteristické zvláštnosti každého jednání, jeho *obsah*, jest přece podmíněn sociálními a hospodářskými okolnostmi, což musí připustiti i Reich. Podle toho může studium jen těchto okolností odhaliti zvláštnosti rozličných vývojových fází, což jest zvláště podstatným momentem pro sociologa, zatím co mu v tomto směru nemůže ničeho poskytnouti biologická analysa.

Přihlížení k biologickým článkům může přispěti spíše k odpovědi na jinou, nesociologickou otázku; jak

a proč si určitý, konkretní člověk přivlastní určitou ideologii. I v tomto bodu však se omezuje psychoanalysa na „hluboko uložené", od uvědomělého daleko vzdálené popudy jednání (jichž význam může býti někdy také dosti veliký) a tak silně zužuje kruh možností, badání.

Neboť osobní „pohnutky" jsou daleko rozličnější než ty, o nichž se zmiňuje psychoanalysa. Pomysleme na příklad na náboženské počínání. Jsou-li libidinosní sexuální pudy skutečně v úzkém vztahu k formě počínání, která se nazývá obyčejně náboženskou *ekstasí*, je přece těžké uvésti tyto pudy v souvislost s nábožností těch lidí, jichž chování je podmíněno všeobecně platnou tradicí a kteří nepokládají náboženství za něco „duši povznášejícího, nýbrž za povinný mrav a odklon od něho za čin, který by jim přivodil různé tresty a odsouzení „veřejným míněním". A nemá snad náboženskost teologa racionalistického smýšlení, živená rozumovými uzávěry shodujícími se s převládajícími třídními zájmy a kulturní úrovní dotyčné doby opět svou zvláštní psychologickou základnu, která přesahuje rámec Freudovského schemata? A konečně, co má podle své psychologické povahy společného s náboženskou ekstasí jiná forma náboženskosti, která souvisí s neobyčejnou omezeností jako negativním psychologickým momentem, forma podmíněná přesvědčením „Kdo tedy, když ne Bůh", může pomoci v každém neštěstí, neboť „ruka lidská jest příliš slabá"? (Srovnej procesí sedláků o déšť.)

Uvedli jsme zde jen to nejpodstatnější. Avšak i to stačí, aby se stalo srozumitelným, že 1. i když jde o jednotlivce, nezahrnuje psychoanalysa celou mnohotvárnost vnitřních popudů, že 2. nemáme ve skutečnosti tolik co dělat s biologickými (lépe řečeno: nikdy s čistě biologickými) jako se sociálně podmíněnými popudy jednání, že 3. v činnosti *uvědomění*,

jehož moc psychoanalysa pouští docela se zřetele, ustupuje biologická stránka docela do pozadí a že 4. konečně, i když jsou vnitřní popudy jako vždycky připraveny, přece je v každém jednotlivém případě „pouští s řetězu" tatáž nekonečně různorodá sociální situace. Proto tedy jest pro individuálního psychologa důležito oceniti úlohy biologických článků řetězu s podstatným omezením. Pro sociologii jest rozličnost vnitřních popudů ještě daleko lhostejnější. Ať lidé béřou svoji víru z jakýchkoliv pohnutek — sociologicky důležitá jest skutečnost, že určité náboženství s určitým obsahem náboženského učení jest určováno určitými sociálními silami; prameny takových společenských zjevů umí dokonale vyložiti marxistický sociolog momenty *společenskými*. I kdyby některá z uvedených pohnutek dosáhla velikého rozšíření, mohl by sociolog odhaliti všechny sociální a hospodářské páky, jichž patřičné uspořádání rozhodně ovlivňuje tyto pohnutky, aniž by se pouštěl do důvěrných psychologických analys.

b) Na jiném místě svého článku pokouší se W. Reich přiblížiti se s psychoanalytického hlediska k rolnickému hospodářskému procesu. Tvrdí, „že obdělávání země nástroji a zasévání semene má společensky jako u jednotlivce za účel výrobu životních potřeb. Dostává se mu však také symbolického smyslu incestu s matkou („matka země")".

Tu je třeba vysvětliti, že snaha po incestu s matkou jest podle psychoanalytické teorie neobyčejně silným pudem, který z hlubin podvědomí působí tajně vzhůru k povrchu vědomí; jest podstatným obsahem „oidipského komplexu", o kterém psychoanalytikové tolik mluví. Dále pokouší se W. Reich odůvodniti své tvrzení tím, že jisté momenty rolnické práce jako rytmika, zasévání semene, pronikání nástroje do hmoty díky své analogii s pohlavním aktem představují patrně

ukojení také sexuálních potřeb rolníků. Objektivním výsledkem tohoto sexuálního ukojení jest podle Reicha stoupání výrobní činnosti zařazením libidinosní energie do pracovního procesu; „jde tu o magický pokus dosáhnouti irracionálními prostředky snadněji a lépe určitého cíle".

Můžeme tu přejíti přes okolnost, že konkretní argumenty Reichovy se jenom *zdají* býti důkazy. On nedokazuje, tvrdí jen něco a přenechává čtenáři, aby si vlastní představivostí podepřel věrohodnost uvedených analogií. Rozhodně však jsou popudy k získání „hospodářských statků" ve společenské sféře samy o sobě tak silné, že by sotva mohla existovati potřeba slabě založených teorií o nějakých patrně nevyhnutelných dodatkových pudových silách.

Na Reichovo tvrzení musíme se dívati se dvou stran. Jednak doporučuje psychoanalysu jako metodu k povšechnému stanovení kvantity lidské energie, které jest zapotřebí ku zdárné hospodářské činnosti. Historický materialismus se však staví odmítavě k takovémuto abstraktnímu kladení otázek. Předně určuje se autorem hledaná kvantita sama sebou v první řadě konkretními historickými vlastnostmi dotyčné zemědelské formy s její charakteristickou výrobní technikou a charakteristickými společenskými a hospodářskými poměry, o čemž se Reich tentokrát ani slovem nezmiňuje. Za druhé, i kdybychom nějak byli stanovili kvantitu abstraktní hospodářské energie nějakého rolnického společenstva, nemohli bychom na tomto podkladě ještě vůbec nic pochopiti ze zvláštností oné hospodářské formy, v níž jest užito tohoto určitého množství „energie"; zatím však jest pro sociologa právě rozhodnou tato otázka a od odpovědi na ní závisí také vysvětlení všech forem nadstavby, které mají, jak jsme viděli, také pro analytiky tolik přitažlivosti.

Podtrhuje-li Reich *libidinosní* moment ve vylíčeném procesu, chce tím na druhé straně sám ukázati vysvětlující význam psychoanalysy i pokud jde o *obsah* rolnického života. Jak autor praví, jest „stavění umělých phallů na obdělávaných polích..., prováděné mnohými primitivními národy", objektivním výrazem jsoucnosti sexuálního faktoru.

Není pochyby o tom, že se sexuální pud ve společenském životě skutečně projevuje v rozličné formě. Máme vzpomenouti na různé zvláštnosti „pařížské módy", na frivolní popěvky v kabaretech, na rozšíření určitých druhů nadávek v nevzdělaných vrstvách, na sexuální zabarvení reklamy, užívané americkými a evropskými obchodními firmami, atd., atd.? Předně však mají tyto zjevy velmi podřízený význam proti důležitým problémům společenského vývoje (hospodářské poměry, změna různých ideologií, atd.). Jsou ponejvíce jen určitými *symptomy* společenských nálad, jimiž jsou ideologie bezprostředně živeny, nejsou však *příčinami* ideologií.

Za druhé mluví již sama skutečnost, že pro primitivní národy jest charakteristickéé stavění phallů a pro západoevropské firmy sexuální reklama, proto, že shora uvedené libidinosní zjevy jsou jen potud sociologicky zajímavé, pokud se na ně díváme v celé jejich různosti jako na produkt určité společenské a hospodářské situace. Nemůže se tvrditi, že by tato okolnost stavěla sociologické možnosti psychoanalysy i v této, jí zcela blízké oblasti společensko-pohlavních zjevů do zvlášť příznivého světla.

Dalším vzorným příkladem sociologických úchylek Reichových jest tento pasus:

„Jako je sociologicky marxismus výrazem uvědomění zákonů ekonomického hospodářství, vykořisťování většiny menšinou, tak jest psychoanalysa výrazem uvědomění společenského sexuálního potlačení."

Tuto formuli, v níž jest psychoanalysa opět hrdě stavěna na stejný stupeň s historickým materialismem, rozkládá W. Reich takto: Když buržoasie zničila morálku a náboženství feudální epochy, ztratila rychle svůj někdejší revoluční charakter, a starajíc se stále více o udržení svého panství, vytvořila nový kodex morálních a náboženských omezení, která byla ještě tísnivější než za dob feudalismu. Tato omezení, která platila byť v různém stupni pro všechny třídy kapitalistické společnosti bez výjimky a tím i pro buržoasii samu, vyvolala mocný hromadný proces potlačení libida do podvědomí, což opět vedlo ku vzniku mnohých sexuálně-morálních nepravidelností a k rozmnožení psycho-neurotických onemocnění. Jest tu pravé sociální zlo a jest velikou zásluhou psychoanalysy, že nám dovoluje poznati prameny tohoto zla.

V tomto myšlenkovém pochodu jest nepochybně několik správných vět. Správně jest vylíčen historický postup zjevů, mravní rozklad měšťácké společnosti; jest uveden v nutnou souvislost s její ideologií. (Ostatně vznikly tyto věty zcela nezávisle na psychoanalyse.)

V moderní psychoneurologii se nesporně uznává, že psychoneurosy nejsou následkem obyčejné „únavy", nýbrž výsledkem dalekosáhlých otřesů organismu, t. j. jeho vegetativně-endokrinního systému, „hlubin" psychických, zvláště ve sféře emoční. Zde musí býti zdůrazněna ohromná zásluha psychoanalysy, která jest prapůvodkyní uvedeného názoru na povahu psychoneuros.

Avšak i Reichovo vysvětlení hromadného výskytu psychoneuros v moderní měšťácké společnosti musí býti v jednom podstatném bodě opraveno. I když se díváme s hlediska psychoanalytické teorie, musíme přece připustiti, že potlačení libida nemusí vésti bezpodmínečně ku vzniku psychoneurosy. Podle této teo-

rie může libido „sublimovati" v různé formy společensky uznávaných činností, při čemž sublimační proces může ochrániti před možnou psychoneurosou nebo ji odstraniti. I zde však předstihuje sociologická analysa psychologickou — aby totiž mohlo dojíti k takové sublimaci, musí dané sociální prostředí poskytovati hojnost popudů a široký prostor k vývoji sklonů a sil osobnosti. Nechceme zde zkoumati, zda mechanismus sublimace skutečně existuje a probíhá-li sublimační proces na úkor libidinósní energie a nikoli také na úkor jiných pudů (primárních a sekundárních). Pro nás je důležité jen zdůraznění nesporné skutečnosti, že pro hromadný vznik psychoneuros jest nejpříznivější sociální „atmosférou" jednak atmosféra útisku a bezprávnosti, na druhé straně pak atmosféra přesycené zahálky, vylučující každou zdravou iniciativu a snaživost. V nižších vrstvách pyramidy moderní měšťácké společnosti jsou zjevy patřící do první kategorie v hojnosti zajištěny hromadnou nezaměstnaností, fašismem a jinými nádherami kapitalistického režimu; ve vyšších vrstvách téže pyramidy vyplývá rozšíření zjevů druhé kategorie nevyhnutelně ze vzrůstu monopolních podniků a přeměny mnohých měšťáků na rentiery — samé momenty, které potlačují ducha podnikavosti, tak silně vyvinutého v předimperialistické fázi kapitalismu. Kdybychom chtěli dále a podrobněji prováděti analysu zvláštností moderního kapitalismu a přibrati do okruhu pozorování také zvláštnosti třídního boje a politického života, otevřely by se nám nové, ještě zajímavější perspektivy problému kulturního a sociálně-patologického stavu měšťácké společnosti, kterým se tu zabýváme. Ukázalo by se na příklad, že revoluční hnutí proletariátu má pro mnohé své účastníky význam ozdravujícího činitele, že vytváří mnoho zocelených, duševně silných lidí, kteří jsou obrněni proti psychoneurotickým onemocněním.

Kromě taho by se ukázalo, že sociálně-patologické zjevy, vyplývající nutně z vlastností moderního kapitalismu, nedají se vyčerpati kategorií psychoneuros; že na př. nemoci, které nemají s psychoanalysou vůbec spojení, jako tuberkulosa a zkornatění cev, došly v Americe a v západní Evropě rovněž velikého rozšíření.

To všechno je v úzké souvislosti s Reichovou argumentací. On se staví na půdu historického materialismu, nebyl však dosti odvážným a důsledným ve vědeckém použití této neobyčejně plodné metody.

Avšak i nehledíme-li ku kritice, jest na Reichově práci krajně zajímavou okolnost, že ani v lékařském oboru není plodným biologické badání samo o sobě. Počíná nésti ovoce teprve tehdy, když je umístěno do rámce historicko-materialistické metody. To se vztahuje v plné míře také na psychoanalysu. Jest zajímavo, že někteří psychoanalytikové tvrdí o Freudově učení, že jest mocným nástrojem kritiky měšťácké společnosti. Psychoanalysa však jako nauka od sociologie fakticky vzdálená, nemá práva na svrchovanou kritiku měšťácké kultury i když si zástupci „Freudo-marxismu“ na toto oprávnění zřejmě činí nároky.

Ono místo Reichova článku, o němž jsme mluvili, vyzývá ještě také k této odpovědi. Mluví-li Reich o potlačení, míní tím jen sociálně-patologické následky tohoto potlačení. Jiní psychoanalytikové jdou ve své argumentaci dále a ani u našeho autora není takovéto omezování nikterak charakteristické, neboť se neshoduje s jinými jeho výroky, učiněnými na jiném místě téže práce. Freud sám sestavil tuto poučku: „Kultura tvoří potlačení a potlačení tvoří kulturu.“ Této poučky se „freudo-marxisti“ živě chopili a kladou ji za vzorný příklad správného užití všeobecně známého dialektického principu na postup dějinného vývoje, podle něhož se stále střídá příčina s účinkem.

Dialektický materialismus však především vyžaduje maximální obsahovou plnost zkoumání. Na předešlých stránkách řekli jsme dosti o tom, jak bezobsažná, ale sociologická jest teorie abstraktní lidské energie a s ní i teorie potlačení libida. Rádi bychom zde ještě v souvislosti s Reichovou argumentací podali další důkaz neupotřebitelnosti shora uvedené Freudovy poučky.

Podle Reicha nebylo historické epochy, která by byla sexuálnímu potlačení příznivější než perioda kapitalismu, zvláště moderního kapitalismu. Kdybychom měli přísně sledovati Freudovu poučku, musili bychom dojíti k závěru, že kultura moderního kapitalismu musí býti ve stavu stálého, neobyčejného rozkvětu. I Reich musí však připustiti (a sám to také píše), že tomu tak vůbec není. Některá odvětví měšťácké kultury jsou naopak ve stavu úpadku, jiná opět (na př. exaktní přírodní věda) drží se stále ještě na značné výši. Jak můžeme tedy podle Freudovy poučky pochopiti všechny tyto rozličné zjevy, které často odporují závěrům, k nimž právě podle ní docházíme? Neodvažujeme se hledati východisko z takové situace, poněvadž je to podle našeho názoru bezvýsledné. „Dovolte — musil by na to říci freudovec — potlačení nevede nijak nutně k rozkvětu kultury, právě tak jako nevede nutně ku vzrůstu psychoneurotických onemocnění. Zmínil jste se prve sám o jiné části Freudovy nauky, o principu sublimace. Nenajde-li potlačené libido cesty k sublimaci, upadá kultura — sublimuje-li se libido, kultura vzkvétá. Freudova poučka jest zachráněna a potřebuje nanejvýše několik nepatrných doplňků."

Nepochybujeme o tom, že to jest jediná možná odpověď pro psychoanalytika. Její přesvědčivost však jest minimální. I když připustíme existenci nějakého sublimačního mechanismu, nevysvětluje tento ničeho z problémů kultury, neboť psychoanalytická metoda není

s to stanoviti, které páky uvádějí tento mechanismus do pohybu. Z této nepříjemné situace vyvede jen důkladná analysa sociálních a hospodářských poměrů; tato okolnost jest však špatným doporučením pro sociologické pokusy psychoanalysy.

Uvedený materiál stačí. Ukázalo se, že Reichova argumentace jest stejně jako argumentace jiných freudovců slabá na to, aby rozšířila sociologický význam individuální psychologie přes úzké hranice, které byly této vědě marxistickou metodou určeny. To, co jsme odvodili v předešlé kapitole, platí dále.

Tento závěr byl by však zvláště u psychoanalysy úplně nedostatečný. Na začátku předešlé kapitoly jsem úmyslně jako vědomou, k diferencovanému probírání problému nezbytnou abstrakci úmyslně zdůraznil, že psychoanalysa jest ideálně správnou teorií individuální psychiky. Ve skutečnosti tomu však přirozeně tak není, což bude dále podrobně ukázáno. Jako nauka o osobnosti má psychoanalysa vlastnosti, které nejen že činí její přivtělení k teorii historického materialismu neplodným, nýbrž jsou i schopné dalekosáhle *odkloniti* základy Marxovy nauky od společenského a dějinného vývoje. Pokoušejíc se rozřešiti problém tvoření ideologií, pracuje psychoanalysa skoro výlučně s *neuvědomělými* impulsy lidskými. Takovéto postavení vede ke dvěma značným chybám. Předně: má-li býti, jak později uvádíme, obsah oblasti neuvědomělého určován podle Freudovy nauky primérními, *biologicky danými pudy*, vyplývá z toho, že *přirozené vlastnosti* člověka jsou hybným činitelem tvoření ideologií a dějin vůbec. V nejlepším případě tu máme dualistické pojetí, v nejhorším pak (rozvádíme-li dále logicky tvrzení psychoanalysy) čistý společensko-historický idealismus, t. j. diametrální protiklad Marxova učení. Za druhé: jest jak vzhledem na skutečnosti denně pozorované, tak metodologicky zcela nepřípustno vyloučiti

úlohu sociálního uvědomění. Ani sociologické myšlenky Freudovy, ani myšlenky W. Reicha, který nás tu obzvláště zajímá, neobsahují však poukaz na *dějinné působení* uvědomění. Podle toho by tedy lidé dělali své „dějiny", ale jen jako tvorové slepě podléhající hře pudových sil, které v nich bouří. Může býti nějaká představa vzdálenější skutečnosti než tato? Tvrdíme-li, a to zcela správně, že jedna třída společenská může počítati na politický úspěch jen potud, pokud dovede podříditi své okamžité a dílčí zájmy správně pochopeným třídním zájmům své budoucnosti, neznamená to nic jiného, než že mluvíme o velikém historickém významu čistého a vyvinutého třídního *uvědomění*, jehož zájmy jsou daleko silnější než neuvědomělé procesy, i když (sice bez dostatečného odůvodnění) připouštíme, že tyto si v psyche člověka zachovávají jistou nezávislost. Mohlo by se namítnouti, že ne každá třída a ne vždycky si jasně uvědomuje své zájmy, že třída „o sobě" není v každém libovolném okamžiku své existence také třídou „pro sebe". To je zcela správné, ale právě, když se to ve skutečnosti stává, zmenšuje se tím silně sociologický význam psychologie dotyčné třídy. Je-li zcela nebo skoro nezávislá, stává se hříčkou cizích třídních vlivů a „slepých" sil hospodářského vývoje.

Na počátku svého článku prohlašuje W. Reich skromně, že „fenomen třídního uvědomění" jest psychoanalyse sotva přístupné. Jest velice příjemné slyšeti takové prohlášení z úst psychoanalytika, ale jak je v tomto případě možno pouštěti se do řešení otázky tvoření ideologií?! Myslí snad Reich vážně, že je možno se při tom obejíti bez „fenomenu třídního uvědomění", bez zřetele na všechny vnitřní a vnější zákony, které je řídí?

Je přece zcela podivné, že tatáž psychoanalysa, které může býti právem vytýkáno, že snižuje význam

hospodářského „faktoru" ve prospěch psychologického, diskretisuje tento psychologický faktor právě tam, kde se mluví o procesech uvědomění. Zdá se, že tu něco nesouhlasí. Je možno skutečně pronésti výše uvedené obvinění, snižuje-li psychoanalysa sama do jisté míry význam společenské psychologie?

Ve skutečnosti není zde rozporu ani u psychoanalytiků, ani u nás. Jde prostě o to, že psychoanalysa snižuje význam jisté složky společenské psychologie a to právě té složky, *kterou se tato psychologie projevuje jako produkt sociálních a hospodářských podmínek.* Takovýto názor nikterak psychoanalytikům nebrání, aby nepředstavovali psychologický „faktor" jako nejdůležitější hybnou sílu dějin, která pro vlastnosti dané v lidské povaze jest na hospodářství nezávislá.

Také marxismus dává společenské psychologii místo, které jí náleží. Jelikož však správně chápe strukturu a hybné síly této psychologie, předčí daleko psychoanalysu v ocenění skutečné úlohy sociálně-psychologického „faktoru" a jeho umístění mezi mnohými ostatními společensko-historickými momenty.

To, co bylo řečeno, vede bez odporu k tomuto závěru:

Je-li nárok psychoanalysy na „přivtělení" k sociologii jako individuálně-psychologické nauce nepochybně oprávněný, jest dvojnásob nepřípustný její pokus o přeměnu našich mnohokrát vyzkoušených a přezkoumaných názorů na skutečný chod společenského vývoje.

V. psychoanalysa a dialektický materialismus

Dostali jsme se nyní k poslední úloze (podle místa, nikoli podle významu). Připisuje-li Reich psychoana-

lyse veliký sociologický význam, mýlí se nepochybně přes to, že se více než kterýkoli jeho předchůdce z tábora freudistů snaží míti na zřeteli zásady materialistické dialektiky. Nicméně je tu chyba. Přirozeně se vynoří otázka: je tato chyba zaviněna Reichovou osobní neschopností použíti správně teorie psychoanalysy, která jest sama o sobě správná jako individuálně- psychologická nauka, nebo jsou *v této teorii nějaké nedostatky, které vedou k nesprávným sociologickým závěrům, nevyhnutelně a zcela nezávisle na vědecké svědomitosti jejích autorů.* Vysoká vědecká úroveň a nadání, které se jeví v kritisovaném článku, činí již předem *první* z obou možností *méně* pravděpodobnou než druhou. Přes to musí býti tato otázka meritorně prozkoumána.

V celé své práci snaží se Reich dokázati, že se psychoanalysa ustavičně a důsledně drží ducha dialektického materialismu. Kdyby tomu skutečně tak bylo, nedalo by se mluviti o radikálních nedostatcích psychoanalytické teorie. Proto nemůže řešení výše uvedeného rozporu nikterak obcházeti otázku: jest psychoanalysa jako individuálně-psychologická nauka skutečně dialektická a materialistická?

Při rozhodování o tom nepůjdeme cestou, kterou nám Reich ukazuje, neboť podle metody jím užívané mohou býti ne-li všechny věci, tedy aspoň teorie od marxismu velmi vzdálené líčeny dialekticko-materialisticky. Reich rozkládá teorii psychoanalysy v jednotlivé poučky a podrobuje každou z nich *oddělenému* zkoumání. Psychoanalysa však není (a to musíme míti stále na zřeteli) prostým seřaděním jednotlivých obrovských vědeckých objevů, nýbrž souvislým systémem, jehož každá these má v poměru k ostatním thesím zcela určitou specifickou váhu. Tím se věc velmi podstatně mění. Zkoumání každé jednotlivé poučky musí přihlížeti k nauce jako celku nebo aspoň

k jejímu jádru, aby se vyvarovalo chyb. Reich však prozkoumává (zvláště v oddíle „Dialektika duševního dění“) za sebou a nezávisle na sobě nejprve proces vzniku psychoneuros, potom střídání slasti a strasti, proces identifikační atd., a v každém tom procese vybírá momenty, které jeví nějaký princip dialektiky. Nebo postupuje obráceně, stanoví nejprve nějakou zásadu dialektiky, kterou je třeba doložiti (na př. změnu kvantity v kvalitu) a hledá pak příslušné příklady z psychoanalytického materiálu, který má k disposici. Takový postup má sice velmi mnoho formalistických momentů, dialektice však není nic tak cizího jako formalismus.

Chceme-li pojmouti Freudovu nauku jako celek, jest nejúčelnější stanoviti si, jak si tato nauka *představuje povahu lidské osobnosti.* Stanovení teorie jest nejvyšším naplněním každé zralé psychologické školy; obsah této teorie jest nejlepším podkladem k posouzení předností a nedostatků psychologického systému, který k ní patří. Dříve však, než přistoupíme k této úloze, jest záhodno, abychom se podrobněji zabývali *jednotlivými* vymoženostmi psychoanalysy — ne proto, abychom zkoušeli shodují-li se se zásadami dialektického materialismu (to se musí státi jinde, jak již bylo ukázáno), nýbrž abychom ukázali, že tu jde skutečně o velmi zajímavý a cenný vědecký počátek, jehož jednotlivých vytříbených plodů jest třeba vědecky využitkovati nezávisle na ocenění celé psychoanalytické teorie — byť jen proto, aby byly přivtěleny k dokonanější soustavě vznikající marxistické psychologie. Od počátku musí býti vyřízen předpoklad, že marxistická metodologická kritika popírá v celku jednotlivé empirické vymoženosti Freudovy nauky a solidarisuje se s „morálním odzbrojením“ a malichernými výtkami, které jsou tak příznačné pro měšťáckou kritiku psychoanalysy.

Omezíme se jen na to nejdůležitější. Za velikou zásluhu Freudovu je třeba počítati nauku o *neuvědomělém* jako zvláštním systému psychické činnosti. Že jde skutečně o zvláštní systém, vysvítá z toho, že se v něm spojují jednotlivé zážitky podle jiných zákonů než v oblasti jasně uvědomělého. Zde neplatí syllogismy, ani induktivní a deduktivní závěry, nýbrž „mechanismus" zařážení, sublimace, zvláštní symboliky atd.; jejich popis a kritika nebyla by zde však na místě. Mimo to podléhají procesy v neuvědomělém důvěrnějšímu a silnějšímu vlivu citů a afektů, než je tomu v oblasti uvědomělého. Kromě toho jest označení neuvědomělého jako samostatného systému potvrzeno ještě tím, že pronikání zážitků z oblasti uvědomělého v neuvědomělo a naopak naráží na jisté překážky, i když tyto nejsou za přirozených podmínek tak nepřekonatelné, jak vyplývá z Freudových tvrzení. Aby se uvědomělý zážitek stal neuvědomělým (ve Freudově smyslu tohoto slova. Na rozdíl od podvědoma, od toho, co jen občasně vypadne z paměti), musí býti do neuvědoměla *zatlačen* jako něco s hlediska „veřejného mínění" a dotyčného individua zahanbujícího a protisociálního. A naopak, aby se potlačené mohlo dostati opět do vědomí, musí se dostati do zabraňujícího a přetvořujícího vlivu různých odporujících si tendencí, které Freud označuje společným jménem „censura".

Všechny tyto reální psychické stavy a „aparáty" jsou výrazem určitých fysiologických procesů. O tom není pochyby (přes to, že se Freud touto otázkou skoro vůbec nezabývá) ani s hlediska dialektického materialismu, ani s hlediska empirických nálezů fysiologie ústředního systému nervového, která popisuje mnohé procesy, jichž výsledky (zařážení, irradiace

atd.) podobají se výsledkům psychoanalytických procesů. Musí tu však býti učiněna podstatná výhrada. Pohlížíme-li na „procesy" uvědomělé a neuvědomělé oblasti jako na výrazy určitých fysiologických pochodů, neznamená to ještě, že by se redukovaly na elementární neurodynamické procesy. Je známo, že I. P. Pavlov předpokládá, že fysiologickým podkladem uvědomění jest „optimální vzrušení" určitých míst kůry velkého mozku; vyvíjí-li se v těchto místech proces zarážecí, vede to naopak k opakování dotyčného uvědomělého zážitku. Nechceme se tu pouštěti do oceňování této hypothésy a vycházíme od jejích vět jako od dokonale rovnocenných skutečností, musíme však přece zdůrazniti, že procesy vzrušení a stavění nepůsobí v absolutně jednolitém elementu, nýbrž v mozkové hmotě, která má jak morfologicky, tak funkčně přesně stanovenou strukturu. Vyjádřeno konkrétně: „mapa" cest, po nichž probíhá vzrušení a zarážení, není podmíněna jedině vnějším podrážděním, nýbrž dějem celého předešlého vývoje osobnosti a jejím biologickým založením a vlastnostmi. Je-li výsledkem vzrušení právě ta a nikoli jiná neurosa, to závisí dalekosáhle na „předem formovaných" *strukturálních* předpokladech rozsáhlejšího a vyvinutějšího systému, bez jehož probádání zůstává všechna řeč o „zarážení a vzrušení" jen planým povídáním.

To všechno souvisí úzce s problémem neuvědomělého. Nelze pochybovati o tom, že v oblasti Freudova neuvědoměla právě tak jako v oblasti uvědoměla jest poslední základ všech stavů a změn, které jsou procesy vzrušení a stavění. Avšak zvláštnost vztahů v neuvědomělém objevená psychoanalysou, svědčí o tom, že i morfologická a funkční struktura těchto vztahů, jsouc přirovnána k jiným oblastem psychofysické čin-

nosti, jest zvláštní a že samy procesy elementární neurodynamiky stojí „pod aegidou“ zákonitosti těchto struktur.

S tohoto stanoviska neukazuje (nebo dokonce nezatlačuje, jak tvrdí na př. B. B. Zavadovskij)[3]) nauka o podmíněných reflexech cestu psychoanalyse, nýbrž naopak psychoanalysa ukládá nauce o podmíněných reflexech na tucty úloh, které podle povahy této nauky jsou mimo její obzor.

Úmyslně zde nemluvíme o jiných momentech Freudovy nauky o neuvědomělém, o *obsahu* neuvědomělé oblasti a její specifické váze v celkovém systému psychofysiologických procesů. Oba tyto — proti předešlým — velmi popíratelné momenty jsou v bezprostředním vztahu k problému osobnosti a budeme se proto jimi obírati později.

V úzké souvislosti s naukou o neuvědomělém jest zaujetí psychoanalysy v hledání „hlubokoležících“ motorů lidského jednání. Toto zaujetí jest velmi plodné — neobejde se bez něj žádná psychologická škola, která se snaží o skutečné úspěchy v poznání osobnosti. Bez ohledu na názory, jaké by mohla míti klasická psychoanalysa na povahu těchto „hlubokoležících“ motorů, jest sama zásada, kterou psychoanalysa dobře založila a do moderní psychologie zavedla, velmi důležitá. Jde o to, že, stanovíme-li příčiny nějakého jednání nebo záměru, můžeme jejich skutečné pohnutky rozluštiti i tehdy, když si je subjekt sám vůbec neuvědomil, když jsou zakryty pláštěm dobře k tomu způsobilých myšlenkových pochodů, které ve skutečnosti hrály zcela podřadnou roli při uskutečnění do-

[3]) Viz stenografickou zprávu o konferenci marxisticko-leninistických institutů 1929. Vydala Komunistická Akademie. Debata o referátu O. Schmidta, rusky.

tyčného jednání. Tím vůbec není řečeno, že by člověk úmyslně skrýval pohnutky svého chování. Může jednati s nejlepšími úmysly, s plným přesvědčením, že jej k jeho jednání přivedly nějaké zásadní úvahy a přece může bližší vyšetření ukázati, že ve skutečnosti pod „vrchní vrstvou" těchto úvah hrály daleko rozhodnější roli jiné motivy, jako ctižádost, uražená ješitnost, osobní nepřátelství atd. Přímé odhalení tohoto druhu motivů vyvolá z pochopitelných důvodů u „odhaleného" výbuch údivu. Avšak řada objektivních skutečností, výsledky trvalého pozorování předmětu vyšetřování a někdy i svědomitá sebekontrola ukazují, že psychologická diagnosa byla správná. Takovéto podkládání ilusorních, vymyšlených motivů na místo správných a neuvědomělých pohnutek, nazývá se „druhým zpracováním" nebo „obrácenou racionalisací". Abychom se vyvarovali nedorozumění, musíme již nyní zdůrazniti, že zmíněný princip jest v celkovém systému psychoanalysy podstatně pozměněn a proto také ztrácí mnoho ze své hodnoty. Proti názoru psychoanalytiků: 1. nejsou „hlubokoležící" pohnutky bezpodmínečně neuvědomělé; 2. jsou-li neuvědomělé, nejsou bezpodmínečně velmi silné; 3. neskládají se vždycky (dokonce spíše velmi zřídka) z primitivních biologických (psychoanalytikové tvrdí, že pohlavních) pudů a konečně 4. ustupují za určitých okolností (tvrdá škola v procesu sociální činnosti, vysoce vyvinutý intelekt) zcela před uvědomělými racionelními pohnutkami, které se v tomto případě mění z masky v pravou bytost osobnosti. Jak vidíme, jest věc daleko složitější, než si představují psychoanalytikové, přes to však neztrácí zásada jimi stanovená na své důležitosti. Očištěn od absolutisace není tento princip ničím jiným, než svérázně vyjádřeným a prakticky odůvodněným

požadavkem odkrýti studiem individuálního duševního života přeměnu „bytí" ve svou vnější formu a naučiti se usuzovati z této na bytí samo.

Jednou z nejdůležitějších vlastností psychoanalytické metody, kterou jest třeba positivně oceniti, jest to, že odhaluje dynamiku psychických pochodů. Psychoanalysa se neomezuje na konstatování určitých stavů, ať zjevných nebo skrytých, nýbrž se snaží poznati přeměnu zjevných ve skryté a naopak. Psycha jeví se v psychoanalyse jako strukturální spojení různých „instancí" (vědomí, předvědomí, nevědomí), zvláštních středisek sil, která na sebe stále vzájemně působí. Výsledkem tohoto vzájemného působení jest nejen změna „instancí" samých, nýbrž také vznik mnohých psychických útvarů, které v sobě mají (někdy změněné) znaky motivů, které měly podíl na jejich vzniku. Jak vidíme dále, vyžaduje konkretní užití jmenovaného principu tak, jak se v psychoanalyse provádí, přece jen velmi dalesáhlé kritiky. Přes to však musíme i o tomto principu říci totéž, co jsme již řekli o předešlém: má býti zařazen do metodologické výzbroje vědecké psychologie.

V pilíři psychoanalysy, psychoanalytické *nauce o pudu,* jest více omylů, než v kterékoli jiné součásti této teorie. Psychoanalysa přecenila (jak vysvitne z dalšího) biologické složky v jednání a nesprávně uváděla všechny popudy duševního života na působení libida. Přes to však, nebo snad právě proto, vypracovala psychoanalysa teorii pohlavního pudu, jako se to nepodařilo žádné jiné nauce. Probuzení sexuálního života již v prvním roce života mimo tělo matky, rozhodně však dlouho před pohlavní zralostí, různé fáze vývoje libida a jejich vzájemné přecházení v sebe, časté zarážení ve vývoji libida a dokonce jeho tak zvaná regrese, významná (byť nevýlučná podle psychoanalysy)

role pohlavního pudu mezi ostatními „motory chování“ — tyto předpoklady nemůže pomíjeti ani psychologie, ani pedagogika, ani medicina.

Veliký význam má psychoanalysa též pro teorii psychoneuros. Byť bylo nejvýše sporné psychoanalytické tvrzení, že u všech psychoneurotických případů jde o anomalie sexuální povahy, při čemž se psychoanalysa neleká ani zřejmých překrucování a vysvětluje z tohoto hlediska i psychoneurosy z války — musí býti přes to mnoho momentů pathogenese psychoneurotických onemocnění uznáno za zásluhu Freudovy nauky. Podle Freudovy teorie nedá se psychoneurosa vysvětliti jediným, byť velmi silným psychickým poraněním. Toto jest spíše bezprostředním popudem nebo posledním článkem v řetězu oněch momentů, které působivše již dlouho, učinily propuknutí nemoci nevyhnutelným. Psychoneurosa jest výsledkem dlouho trvajícího konfliktu mezi žádostmi osoby a vnějšími okolnostmi, které se staví v cestu splnění těchto žádostí, při čemž subjekt sám pociťuje překážky jako právoplatné požadavky morálky, svědomí atd. V procesu takového konfliktu jest vnitřně odsouzená snaha potlačena do neuvědoměla, aniž by tím pozbyla své síly. Časem stává se psyche subjektu velmi zranitelnou, naplňuje se tak zvanými komplexy, t. j. skupinami představ, které jsou úzce spojeny s nějakým nepříjemným, ale silným afektem. V takovýchto poměrech stačí i bezvýznamný vnější popud, aby shromážděná „výbušná síla“ byla svedena k vytvoření různých, často těžkých symptomů onemocnění. Proti názoru P. Janeta a podle v tomto bodě zcela správné psychoanalytické teorie není mezi psychou psychoneurotika a psychou zdravého člověka nepřeklenutelná propast. Duševní život člověka nemocného i zdravého probíhá zásadně podle stejných zákonů. Rozdíl mezi oběma závisí jen na intensitě potlačovaného procesu,

na tom, jak subjekt odolává psychickým následkům vnitřních konfliktů, na druhu vnějších životních poměrů, které v jednom případě psychický stav zhoršují, v jiném otevírají nepřímé východisko stěsnaným silám osobnosti. Následkem nahromadění nepříznivých momentů získají primitivní procesy převahu, struktura osobnosti (její kvalita) se prudce změní a psychoneurotická nemoc je zde.

Uvedený výpočet základních zásluh psychoanalysy by sotva uspokojil přesvědčeného přívržence Freudovy nauky. Takový přívrženec musil by na příklad prohlásiti, že jsme vynechali nebo nedocenili to nejpodstatnější z psychoanalysy: totiž teorii sexuálního pudu jako ústředního činitele ve vývoji osobnosti, se všemi důsledky vyplývajícími z přijetí této teorie. My jsme se však nikterak nezavázali, dokázati správnost psychoanalysy jako *uzavřeného systému.* Právě naopak, na základě psychoanalytické teorie osobnosti, ukážeme *nesprávnost systému* psychoanalytických názorů.

Při kritice psychoanalytické nauky o osobnosti musí nás zajímati hlavně tato centrální otázka: *jakou úlohu přisuzuje tato nauka z obou hlavních momentů ve vývoji osobnosti, biologickému a sociálnímu činiteli?* Kterému z nich dává přednost, kterého pokládá za hlavního činitele, který určuje *obsah* psychy a směr jednání?

Často, byla-li řeč o shora načaté otázce, bylo v naší literatuře poukazováno na to, že se psychoanalysa vyznačuje ostře patrným *biologismem.* Proti takovému názoru Reich kategoricky protestuje a snaží se ve svém článku dokázati, že zásady psychoanalysy nejen neodporují thesi o určujícím vlivu sociálního prostředí, nýbrž jí dodávají dokonce prohloubeného odůvodnění. Reich tvrdí, že

„psychoanalysa nemůže si představiti dítě bez společ-

nosti, existuje pro ni jen jako „tvor ve společnosti“, že „psychoanalysa odvozuje všechnu morálku v člověku od vlivu výchovy“, že „individuum přichází na svět v duševním ohledu jako svazek potřeb a jim odpovídajících pudů. S těmito potřebami je jako společenský tvor postaveno ihned do společnosti, nejen do užší společnosti rodiny, nýbrž nepřímo hospodářskými podmínkami rodinné existence také do širší společnosti“.

Přesvědčme se, jak dalece se dají základní these psychoanalysy sloučiti s těmito větami.

Jest známo, že psychoanalysa odvozuje všechny vnitřní faktory lidské činnosti od pohlavního pudu. Dokonce i instinkt přijímání potravy podrobuje zakladatel psychoanalysy Freud Erotu tím, že pojímá pud po potravě jako funkci lásky k sobě (narcismus) Ve skutečnosti, že Freud dává mezi všemi elementárními pudy přednost právě pudu sexuálnímu, není nic, co by zásadně mělo býti odmítnuto. Jen kritika sevřená úzkými morálními dogmaty může prohlašovati za zásadně nepřípustné, dává-li se přednost sexuálnímu pudu a odůvodňovati to tím, že Freud takovýmto tvrzením špiní „čistotu lidských úmyslů“. Není pochyby, že „svazek potřeb a pudů“, s nimiž individuum přichází na svět, tvoří východisko jeho dalšího psychického vývoje. A domnívá-li se někdo, že v tomto „svazku“ lze přičítati některému pudu, třeba pohlavnímu, převládající význam, může se vyskytnouti pouze otázka, může-li býti takový názor doložen dostatečně přesvědčivými skutečnostmi. Pečlivá analysa Freudových argumentů ukazuje, že psychoanalysa má jen bezvýznamné množství takovýchto přesvědčujících dokladů, tím se však metodické kladení otázek nijak nemění. Můžeme směle vyjíti z předpokladu, že se Freudovi a jeho žákům již podařilo dokázati zvláštní význam sexuálního pudu jako východiska individuálního vývoje, neboť pro nás má důležitost něco jiného.

Háček je v tom, že s hlediska psychoanalysy pud pohlavní, třebaže bez pochyby patří k vrozeným lidským vlastnostem, nevystupuje nikterak ve skromné úloze jednoho z *předpokladů* psychického vývoje; pohlíží se na něj jako na mocný, *určující* faktor tohoto vývoje, jeho *směru* a jeho *obsahu*. Takováto představa však nemůže býti pokládána za správnou s hlediska materialistické dialektiky. Tvrdíme-li toto a stavíme se tím na půdu *metodologické* kritiky, nemáme nijak v úmyslu stavěti absolutně proti sobě kritiku metodologickou a empirickou, již proto ne, poněvadž sama metodologie dialektického materialismu spočívá na nepřehledném množství empirických dat a zdůrazňuje nutnost jich dalšího a neúnavného shromažďování. Pokud jde o vývoj osobnosti zvlášť, ukazuje souhrn skutečností získaných denním pozorováním a vědeckou analysou, že i zde jest jedině podloženým a plodným dialekticko-materialistické pojetí procesu.

Je souhrn vnitřních „motorů" jednání skutečně vyčerpán primárně danými biologickými pudy? Ne, vedle těchto pudů jest u dospělého aktivního člověka ještě mnoho jiných úsilí, která je zatlačují a jsou, pokud jde o prostředky působení a intensitu, do jisté míry s biologickými pudy analogická, liší se však od nich ostře svými *cíli* a svým *směrem*. Takováto úsilí vznikají ve společenském životním procesu individua a můžeme je zcela přiměřeně označiti jako sekundární (nebo sociálně podmíněné) pudy. Teď se vynořuje otázka poměru těchto sekundárních pudů k primárním (čistě biologickým). Jest celé množství skutečností, na př. z nauky o podmíněných reflexech a také z oblasti samotné psychoanalysy, které ukazují, že oba druhy pudů jsou spolu geneticky spojeny, t. j., že biologické pudy tvoří nezbytný předpoklad pro vznik sekundérních pudů. Avšak genetická závislost, t. j. závislost v některém vývojovém stadiu, ještě daleko

neznamená bezpodmínečně závislost na všech *následujících vývojových stadiích*, tím méně do jisté míry závažnou podřadnost sekundérních pudů vůči primérním. Zcela naopak, sekundérní pudy docházejí po svém objevení velikého samostatného významu, jdou vlastními vývojovými cestami, zaujímají specifické postavení v celkové struktuře osobnosti. Jest třeba určité tendenčnosti k tomu, aby tyto pudy mohly býti v rozporu s živou skutečností považovány jen za odrůdu biologických pudů. Přirozeně existuje stálá souvislost mezi oběma druhy pudů. Podobně jako morfologické studium nějaké philogenetické zvířecí řady objevuje u pozdějších zástupců řady prvotní zbytky orgánů, které u předků pozorovaných exemplářů byly ještě velmi důležité a vysoce vyvinuté, ukazuje i psychologické badání, že na vyšších stupních psychického vývoje lze dokázati prvky dřívějších etap tohoto vývoje. Dokonce by bylo špatné pokládati tyto prvky za neaktivní, neboť mají ještě dále určitou podřízenou úlohu. V nové struktuře osobnosti nejsou však již tím, čím byly dříve; bývalí „demiurgové" vývoje jsou teď „odbouráni" a vtěleni v různé úseky nové struktury. A jen když tato propadne (chorobný proces opíjení se), dostává se starým tendencím opět jejich někdejšího významu a mohou někdy rozhodně určovati chování individua.

Vylíčená dialektická představa o postupu vývoje osobnosti jest psychoanalyse cizí, což zvláště nápadně vystupuje na oněch místech děl psychoanalytiků, kde tito přecházejí od všeobecných úvah ku konkretním závěrům. Tak na př. pokládá Reich za vhodné mluviti o „esteticismu tvořícím se na základě anální erotiky" a „rozdílu jeho významu v době měšťácké a třeba primitivní společnosti nebo ve středověku". Druhá část uvedené věty dokazuje, že podle Reichova mínění esteticismus netoliko vzniká z anální erotiky, nýbrž je jí

určován i ve svých formách, jimiž se projevuje. Jak vyplývá ze souvislosti, má zde poukaz na různé doby jen ten smysl, že historická situace působí určitým způsobem na anální erotiku; o *bezprostředním a rozhodujícím* vlivu historické situace na formy esteticismu neříká Reich sám ani slova.

Na jiném místě čteme: „Když dítě, které si hrálo s blátem, později stejně rádo staví hrady z mokrého písku a jako dospělý člověk konečně dojde k tomu, že rozvine veliký zájem pro stavby, je ve všech třech fázích obsaženo to staré a přece v jiné formě a funkci.“ Nebo: „Jiným příkladem je chirurg nebo ženský lékař; první sublimuje třeba svůj sadismus (řezání), druhý svou infantilní žádost dotyku a dívání se.“

Z těchto citátů vidíme, že i *volba povolání* je určována pohlavním pudem. Reich ovšem dále zmírňuje ostrost svých formulací:

„Mimo toto subjektivní nutkání jest forma sublimace podmíněna zcela ekonomicky, neboť o tom, sublimuje-li člověk svůj sadismus jako řezník, chirurg nebo detektiv, rozhoduje především jeho společenské postavení.“

Nás však nemůže uspokojiti ani toto zobrazení skutečnosti. Především je nesprávné pokládati „subjektivní nutkání“ a „hospodářskou podmíněnost“ za dva jednotlivé faktory od sebe se různící, neboť nelze mluviti o dvou rovnocenných momentech, je-li jeden z nich určován druhým od časných stadií vývoje. Nepřihlíží-li k tomu Reich, dokazuje tím jen, že subjektivním faktorem rozumí právě *biologický* pud a že tomuto přisuzuje ne-li rozhodující, tedy aspoň velmi významný *vliv* na *obsah* osobnosti. Reichova výhrada, podle níž pud pohlavní určuje jen skupinu volitelných povolání, zatím co konkretní volba se uskutečňuje pod

vlivem jiných (ekonomických) momentů, nemění zásadně ničeho na podstatě našeho tvrzení.

Nechtěli bychom, aby se nám rozumělo tak, že význam biologického založení člověka pro volbu povolání by měl býti popřen. Člověk s nevyvinutým sluchem pravidelně nevolí povolání hudební a člověk s velikým přirozeným nadáním bude míti dobré vyhlídky, že za příznivých okolností to přivede daleko v nějakém vysoce kvalifikovaném povolání. Jest však dvojí, mluví-li se o založení jako o přirozených *možnostech* nebo jako o přírodou daných *směrech* interesu povolání. První jest zcela reální a správné, o druhém se to nedá říci.

Vzhledem k tomuto Reichovu pojetí nelze se dále diviti, volí-li ku shrnutí svých důvodů tuto formulaci: „Jak somaticky podmíněná intensita potřeb, tak i kvalitativní diference vývoje mají příčinu v pudovém ústrojí."

Naproti tomu jest Reich zcela nedůsledný, prohlašuje-li v rozporu se vším, co dříve řekl, a také se svými právě citovanými slovy:

„Založení a pudy člověka, prázdné formy pro rostoucí společenské obsahy, procházejí (společenskými) osudy vztahů k otci, matce a vychovatelům a získávají teprve teď svou definitivní formu a obsah."

Nepřihlížíme-li k nesprávnému vyzdvihování důležitosti intrafamiliérních vlivů, musíme uznati, že tato Reichova formule všeobecně správně udává poměr biologického a sociálního momentu ve vývoji osobnosti. Ještě jasnější je však, že tato formulace nikterak nevyplývá ze základních zásad psychoanalysy, ani z jiných tvrzení Reicha samotného. Jak může někdo tvrditi, aniž by se dostal do konfliktu s pravdou, že pudy jsou prázdnými formami, když se dříve tolik namáhal, aby proti skutečnosti dokázal, že tytéž pudy určují celý obsah psychy?

Bylo by přirozeně zcela nesprávné, kdybychom chtěli říci, že psychoanalysa vůbec nepřihlíží k vlivu sociálního prostředí, na osobnost. Psychoanalysa nepopírá význam sociálního a hospodářského faktoru, nýbrž jej jen omezuje, snižuje. I to však jest těžký omyl. Ze základních zásad psychoanalysy nemůže býti učiněn jiný závěr než ten, že čistě biologické pudy a s nimi související první etapy vývoje vtiskují svou pečeť celému dalšímu vývoji. Takové přeceňování momentu kontinuity popírá však vývoj samotný v celé jeho mnohotvárnosti a dostává se konečně do rozporu se skutečností. To je omyl nejen vůči dialektice, nýbrž i vůči materialismu: oceňuje-li se teoreticky význam sociálních vlivů na vývoj osobnosti nízko, stává se ihned mnoho momentů tohoto vývoje racionelně nevysvětlitelnými a halí se v mystickou mlhu.

Ku stejnému konečnému výsledku vede také zkoumání psychoanalytického pojetí o struktuře osobnosti. Ještě jsme vůbec nemluvili o tom, jaký obsah má toto neuvědomělé, které hraje podle psychoanalytického názoru tak velikou úlohu v chování individua. Freud se domnívá, že v neuvědomělém jsou obsaženy zděděné zážitky předků a sexuální zážitky z dětství vytlačené z vědomí jako morálně nedovolené. Aniž bychom se pouštěli do otázky, dá-li se základní zákon biogenetický použíti také na konkretní psychické zážitky (což je při nejmenším pochybné), musíme zdůrazniti, že tento názor na obsah neuvědomělé oblasti silně podceňuje sociální „proniknutost" osobnosti. Podle Freuda jest společenské bytí osobnosti zastoupeno v neuvědomělé sféře jen potlačenými zážitky z dětství. V tomto případě však byly by sociální vlivy fakticky omezeny jen na vliv rodiny a kromě toho by působily jen v krátkém časovém rozpětí. Kromě toho mluví se u žen jen o potlačení sexuálních zážitků. Pokud však jde o žádosti, které jsme označili jako sekundérní,

které dalekosáhle souvisí s hospodářským postavením a třídním postavení osobnosti, nenechává psychoanalysa těmto útvarům v neuvědomělé sféře místa, přes to, že i v této kategorii jsou nepochybně žádosti, které jsou ze stanoviska panujících morálních předpisů nepřípustné. Můžeme zde připomenouti dosti rozšířený typ člověka, který po změně svého třídního postavení se upřímně a často velmi úspěšně snaží osvojiti si psychologii nového sociálního okolí, přes to však nosí v sobě mnoho pozůstatků z minulosti, které s velikou námahou vytlačuje z vědomí. To, že psychoanalytikové si nevšímají všech těchto momentů, souvisí logicky se zvláštností jejich nauky o pudech, kterou jsme již dříve kritisovali. Neuvědomělé jest podle názoru psychoanalytiků asociální, jeho obsah jest určen biologickými vlastnostmi člověka.

Ve sféře uvědomělého dává i psychoanalysa společenskému bytí osobnosti dosti místa. Tato okolnost však jest v psychoanalytické teorii znehodnocena tím, že se uvědomělému u srovnání s neuvědomělým přičítá jen bezvýznamný vliv. Někteří psychoanalytikové, mezi nimi i Reich, popírají toto tvrzení a prohlašují, že psychoanalytická therapie psychoneurotiků apeluje právě na síly jejich vědomí; bez nich neměla by therapie žádných vyhlídek. Skutečnost, na kterou se zde psychoanalytikové odvolávají, tu opravdu jest: ukazuje, jako mnoho jiných analogických skutečností, že uvědomělé motivy jednání mohou míti a často také mají nesrovnatelně silnější vliv na osobnost než neuvědomělé. Zatím, co by však takový vliv musil býti uznán za obvyklý a účinný i v denním životě normálního aktivního člověka, pokládají jej psychoanalytikové za výjimečný zjev, který nastupuje jen při umělém působení lékaře na nemocného nebo tehdy, je-li dotyčný subjekt zvláště vychován nebo vycvičen.

Přeceňování biologického momentu, charakteristické pro psychoanalysu, vynikne ještě nápadněji, vezmeme-li v úvahu pozdější názory Freudovy na strukturu osobnosti. Freud rozlišuje „to", „já" a „nad-já". „To" jest převážně světem potlačených sexuálních zážitků a kryje se skoro s „neuvědomělým" z dřívější freudovské terminologie. „Já" jsou pudy spojené s pudem sebezachování, které, jak jsme již viděli, odvozuje Freud také od druhu sexuálního pudu (narcismus). Zážitky spojené s činností „já" jsou převážně uvědomělé. To „nad-já" jsou ideální hnutí člověka, vyvíjejícího se na základě neuvědomělého oidipského komplexu a podle toho jsou z větší části neuvědomělá. Již tato krátká charakteristika základních strukturálních složek osobnosti podle nové Freudovy klasifikace stačí k zjištění, že i tyto jsou veskrze naplněny sexuálním, t. j. biologickým obsahem. Zde nás však zajímá ještě jedna okolnost. Podle Reichovy formulace je „to" — „výrazem pro biologický podíl osobnosti". Jinde tentýž Reich formuluje význam „já" takto: „Já" jest jen zvláště diferencovaný díl „toho", *nebo ochranný orgán mezi „tím" a skutečným světem* (proloženě uvádím já, I. S.). Obě tyto formulace, které podávají dokonale příslušné názory „klasické" psychoanalysy, ukazují s dodatečnou přesvědčivostí, že podle psychoanalytické teorie má ona instance osobnosti, která představuje její „biologický podíl", nesrovnatelně větši vliv než „já" se svými sociálně podmíněnými prvky. I když připustíme, že „já" se skutečně vyvinulo z „toho", ptáme se, čím to tedy jest, že toto „já", když už jednou vzniklo, nemůže se státi samostatným a míti silný vliv na vývoj osobnosti (jako tomu také ve skutečnosti jest)? Zatím však jest „já" podle Reicha jen nárazníkem nebo ochranným orgánem". Psychoanalysa ve skutečnosti nepřihlíží k činnosti individuálního vědomí stejně jako k činnosti sociálního vědomí. Chyby, jimiž jsou sociologické vý-

vody psychoanalysy obtíženy, souvisí úzce s její nesprávnou teorií osobnosti. Vylučuje tu i tam činnost vědomí a zaskakuje tím sociálním a hospodářským poměrům teoreticky cestu k působení na člověka.

Freudismu bychom mohli sotva vytýkati nedostatek logiky; je v něm naopak všechno tak uměle spolu spojeno, že jsme i při líčení jednotlivých cenných thesí tohoto učení nuceni k četným opravám a výhradám. Jest to dobře spojený vnitřně důsledný systém, ale jeho duch, jeho základní myšlenka zakazuje uznávati tento systém jako dialekticko-materialistický.

●

Nyní můžeme přistoupiti k několika závěrům:

1. Psychoanalytický systém jako nauka o duševním životě individua nesnese metodologické kritiky s hlediska dialekticko-materialistické teorie. I když se zakladatelům psychoanalysy podařilo vylíčiti z vlastního popudu dokonale dialektiku jistých jednotlivých procesů, neshodují se všeobecné názory psychoanalysy na povahu osobnosti ani s požadavky dialektiky, ani s požadavky důsledného materialismu. Nejtěžší omyl vůči dialektice spočívá v tom, že psychoanalysa přílišně biologisuje lidskou osobnost a zanedbává její sociální složky. Nevěnuje dosti pozornosti skutečnosti, že individuum jest jen dílem určitým způsobem rozděleného společenského celku a že zákony tohoto celku, které se lámou v psychofysiologickém ústrojí individua jako v hranolu, mění a ovládají přirozené vlastnosti individua. Reichovo úsilí, směřující k popření této chyby nebo k seslabení jejích důsledků, které se objevují při kritickém ocenění psychoanalysy, nemůže býti při nejlepší vůli označeno za přesvědčující. Metodologickým pramenem Reichovy chyby jest nedostatečné užití dialektických vět v otázce „spojení" a v souvislosti s tím

— v otázce vztahu mezi jednotlivými etapami vývojového procesu.

Skutečnost, že psychoanalysa se neshoduje se základními větami dialektiky, musila ji nevyhnutelně zaplésti i do rozporu se zásadami materialismu; zvláště jasně vyniká tento rozpor v sociologické části Freudovy nauky.

2. Pro sociologické názory psychoanalytiků a také Reichovy, jest příznačné, že, opět v rozporu s dialektikou příliš vysoko oceňují sociologický význam zákonů individuální psychy a s tím i sociologické možnosti psychoanalytické metody. Podstrkují nesprávně sociální psychologii jako sociologickou disciplinu nebo jako skupinu sociologických disciplin individuální psychologii zastupované psychoanalysou. Mimo to přeceňují úlohu psychologického faktoru v dějinném a historickém procesu, pokládají tento faktor za výraz působení biologicko-instinktivních sil a ekonomického základu tohoto procesu si buď vůbec nevšímají (což znamená sklouznutí do společensko-historického idealismu, jak vyplývá ze sociologických prací Freudových) nebo se pokoušejí přivtěliti psychoanalysu k teorii historického materialismu, což vede všelijakými vysvětlivkami a doplňky k různému překrucování Marxova pojetí společenského vývoje. (Reich, Varjas.) Avšak právě tyto názory znamenají vzdalování se materialismu. Chyba, kterou zde psychoanalytikové činí, jest analogická s Marxem odhalenou chybou Feuerbachovou, jehož nemohly materialistické názory na povahu člověka uchrániti od idealistického stanoviska k sociálním a historickým zjevům.

3. Sociologická část Freudovy nauky jest organicky spojena s její individuálně-psychologickou částí. Právě proto, že psychoanalysa přeceňuje význam přirozených vlastností člověka a bio-psychologické zákony, které

tyto vlastnosti řídí, přichází přirozeně k myšlence, že sociální a historické změny odpovídají aspoň v některých momentech individuálním bio-psychologickým změnám a považuje tyto za podklad oněch.

Organická souvislost mezi různými částmi Freudovy nauky dovoluje, dívati se na toto učení jako na jednolitý, rozsáhlý systém. Jest účelné nazývati tento systém „freudismem" na rozdíl od psychoanalysy, která jako nauka o individuálním duševním životě tvoří součástku rozsáhlejšího systému freudismu.

4. Ještě několik slov specielně o Reichově práci. Neměli jsme možnost v jednom jediném článku zdržovati se u všech otázek Reichem nahozených a dotkli jsme se jen toho nejpodstatnějšího; zejména jsme musili pominouti bez kritiky zcela nesprávné Reichovy názory o sociální genesi psychoanalytické nauky právě tak otázku postavení freudismu mezi ostatními měšťáckými ideologiemi. Zdá se nám však, že i to, co jsme zde vyložili, stačí ku stanovení toho, že Reichův článek nikterak není výrazem správných marxistických názorů na Freudovu nauku, byť měl Reich sám v tomto směru nejlepší úmysly. Odmítáme freudismus jako systém, což nám nijak nebrání uznávati vysokou vědeckou hodnotu jednotlivých pouček psychoanalysy, zvláště budou-li tyto očištěny od četných znetvořenin, jimž ve všeobecném systému psychoanalytických názorů podléhají.

knihovna levé fronty

	kč
engels f.: k bytové otázce	10·—
marx-lenin: židovská otázka	10·—
miljutin: socgorod (illustrováno)	16·—
plechanov: umění a společenský život	12·—
reich: sexuální boj mládeže	12·—
reich-sapir-jurinec: marxismus a freudismus	16·—
wittfogel-lukács: k marxistické estetice	16·—
za socialistickou architekturu (red. k. teige)	20·—

v. i. lenin: materialismus a empiriokriticismus
brož. kč 36·— váz. kč 48·—

gorkij: vladimír iljič lenin	5·—
kisch: zajatec hitlerův	5·—
lenin: dopisy maximu gorkému	8·—
marxova korespodence s rodiči	6·—
pujmanová: pohled do nové země	10·—

andrejevskij: metodologie zvukového filmu	2·—
balázs a jiní: o realismu v sovětském filmu	2·—
balázs: intelektuálové v rozpacích	2·—
fleischner: inteligence a dnešek	2·—
gorkij: s kým jdete mistři kultury?	3·—
gorkij: stati o inteligenci	3·—
jäger: hitler a nsdap bez masky	4·—
kalandra: zapovězená ženeva	2·—
krylenko: vlastnictví za kapitalismu a za socialismu	3·—
majevskij: o kulturní výstavbě sssr	3·—
marx o hospodářské krisi	3·—
němec: kdo zachrání divadlo?	2·—
pudovkin: vývoj sovětské filmové režie	2·—
reichová: pohlavní výchova dítěte	3·—
svaz soc. architektů: architektura a společnost	3·—
teige: mimoměstská sidliště nezaměstnaných	3·—

knihovna levé fronty
praha-vinohrady mánesova 78
koupíte u všech řádných knihkupců a kolportérů